



LA DIVINIDAD DEL ESPIRITU SANTO EN S. BASILIO

JOSE M.^a YANGUAS SANZ

El desarrollo de la teología acerca del Espíritu Santo es deudor, y no poco, de la enseñanza de Basilio el Grande¹. Su *Liber de Spiritu Sancto* es, formalmente, el primer estudio monográfico en torno a la tercera Persona de la Ssma. Trinidad. A partir de S. Atanasio y de S. Basilio, la investigación que profundiza teológicamente la Revelación, en lo que toca al Espíritu Santo, no se interrumpirá jamás; así, a

1. Basilio de Cesarea (330-379) figura, por derecho propio, entre los mejores teólogos que vienen de la escuela de Alejandría, y se le ha distinguido, con justa razón, con el sobrenombre de Grande. Sabemos que nació en una familia profundamente cristiana donde la santidad florecía en suelo bien abonado. Tras el período en que recibió una completa formación retórica, Basilio se alejó del mundo durante dos años para llevar una vida ascética al modo de los monjes de Egipto. Pero en el año 360 su obispo lo llama junto a sí ordenándolo sacerdote; concurrían en él, en efecto, numerosos factores que enriquecían aún más su ya vigorosa personalidad: la enseñanza de S. Gregorio Taumaturgo, que le llegaba por cauces familiares, el contacto con la filosofía griega, sus numerosas amistades (Eustato de Sebaste, Gregorio Nacianceno) y una fuerte tendencia monástica. Consagrado obispo el año 370, desarrolla durante nueve años una intensa labor catequética, asistencial y de defensa de la doctrina. Al examinar sus obras no se deben olvidar sus esfuerzos en pro de la paz, perturbada con ocasión del Cisma de Antioquía; aunque no tuvo éxito por falta de colaboradores eficaces, sin embargo, el advenimiento de la paz definitiva —que llegó con el nuevo emperador Teodosio— se debe, en buena parte, a Basilio.

través de Dídimo el Ciego, S. Jerónimo y S. Ambrosio, y continuando con S. Agustín y los demás teólogos de la Alta Edad Media, se llega a la gran teología pneumática de S. Tomás de Aquino que viene a ser como el coronamiento del esfuerzo realizado durante siglos.

Si bien el motivo de la obra de Basilio es un hecho bien concreto², el *Tratado sobre el Espíritu Santo* excede, con mucho, los límites de una estricta respuesta a la cuestión planteada, proporcionándonos una cumplida doctrina acerca del Espíritu Santo, doctrina que resulta de una gran riqueza, tanto para la teología especulativa como para la ascética.

En el presente trabajo queremos presentar un ordenamiento del abundante material teológico existente en la obra de S. Basilio; ordenamiento que tendrá lugar siguiendo un progresivo escalonamiento ideológico.

Estudiaremos, en primer lugar, la coordinación de las divinas Personas tal como, según Basilio, lo atestigua la Sagrada Escritura y la tradición bautismal. A continuación se examinará la causa de esa coordinación, es decir, la unidad de naturaleza existente entre las divinas Personas, para luego proceder al señalamiento de algunas características de dicha unidad y de las consecuencias de la misma. Por último, veremos la defensa que Basilio hace de "su" doxología, frente a las acusaciones de novedad que sus detractores le imputaban.

2. Basilio pone de manifiesto el motivo por el que escribió su obra en las primeras páginas del tratado: la impugnación de una fórmula de glorificación a la Ssma. Trinidad, fórmula que Basilio usaba en la liturgia de su Iglesia de Cesarea. Junto a la doxología clásica "Gloria al Padre, *por* el Hijo, *en* el Espíritu Santo", el Capadocio utiliza otra fórmula simétrica "Gloria al Padre, *con* el Hijo, *con* el Espíritu Santo"; pues bien, algunos censuraron este modo de proceder acusándole de introducir una novedad en el modo de adorar a Dios, y de haber puesto en plan de igualdad la fórmula clásica de adoración, es decir, la fórmula asimétrica, con ésta otra *nueva y contradictoria*, o sea, la que sigue al modo simétrico de adoración. Basilio escribió su obra a petición de su amigo Anfiloquio, obispo de Iconio, con el fin de explicar y justificar su modo de proceder. Ocurría esto entre los años 375 y 376.

Pensamos que nuestro estudio, que quiere ser tan sólo una presentación de la obra de Basilio³, podrá abrir paso a una valoración más completa de toda la teología pneumatológica del Santo Obispo⁴.

I. LA DIVINIDAD DEL ESPIRITU SANTO

1. *Argumento litúrgico bautismal*

El tratado sobre el Espíritu Santo, aunque se presenta como justificación de la doxología basiliana, es mucho más que ésto; lo que en realidad está en juego es la fe en la divinidad del Espíritu Santo. Los macedonianos se oponen tenazmente a la utilización de la forma de glorificación simétrica empleada por Basilio. ¿Cuál es la razón de una tal resistencia? En la respuesta del obispo de Cesarea acertamos a descubrir el fondo auténtico de la disputa: los

3. Para nuestro estudio hemos tenido presente, fundamentalmente, a J. MIGNÉ, *Patrologiae cursus completus*, Series Graeca 32; y B. PRUCHE, *Basile de Césarée, Traité de Saint-Esprit*, 2.^a ed. (París 1968).

4. El papel de S. Basilio en las controversias pneumatológicas ha sido estudiado varias veces. Citaremos a modo de ejemplo los siguientes trabajos: A. GRANDSIRE, *Nature et hypostasis divines en Saint Basile*, en *RSR* 13 (1923) p. 130-153; R. ARNOU, *Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le concile de Nicée*, en *Gregorianum* 15 (1934) p. 242-254; I. CHEVALIER, *Saint Augustin et le pensée grecque; les relations trinitaires*, (Fribourg-en-Suisse 1940). B. PRUCHE, *Autour du Traité sur le Saint-Esprit de Saint Basile de Césarée*, en *RSR* 52 (1964) p. 204-232; y, *L'originalité du Traité de S. Basile sur le Saint Esprit*, en *RSPT* 32 (1948) p. 207-221. J. LEBON, *Le sort du consubstantiel nicéen, II: Saint Basile et le consubstantiel nicéen*, en *RHE* 48 (1953). H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto, Der Beitrag des Basilii zum Abschluss des trinitarischen Dogmas* (Göttingen 1956); y, *Basiliius and das Dogmas von Heiligen Geist*, *Lutherischen Rundschau* (Hamburg 1956-1957) p. 247-262. B. CAPELLE, *La procession du Saint Esprit d'après la liturgie grecque de Saint Basile*, en *Or. Syr.* 7 (1962) p. 69-76. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma 1975) p. 480-525. Sin embargo, nos parece que falta todavía un trabajo propiamente especulativo: muchas veces, p. ej., se valora la doctrina basiliana desde el punto de vista de la espiritualidad o de la historia de la teología. Nuestro fin es, en cambio, ofrecer un estudio sistemático del pensamiento de Basilio, prescindiendo de consideraciones históricas, con el propósito de sacar a la luz los elementos metodológicos y especulativos empleados por el Santo Doctor.



macedonianos afirman que el Espíritu Santo no puede ser glorificado en estricto parangón con el Padre y el Hijo porque es “de distinta naturaleza y de inferior dignidad” “διὰ τὸ τῆς φύσεως ἀλλότριον, καὶ τὸ τῆς ἀξίας καταδεές”⁵.

Pues bien, Basilio tiene buen cuidado de asentar que la doxología empleada por él en su diócesis tiene por fundamento las mismas palabras utilizadas por el Señor cuando, antes de subir a los cielos, da a los apóstoles aquel solemne mandato: “Euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et (καὶ) Filii et (καὶ) Spiritus Sancti”⁶. La fórmula basiliiana no quiere decir nada más que lo que la Escritura Santa afirma. El cuidado de Basilio por enraizar su doxología en la Escritura tiene por fin asestar un golpe de muerte a la acusación de novedad que se dirigía contra ella.

El gran capadocio arguye con habilidad que si el Señor, en la fórmula de Mateo acerca de cómo conferir el Bautismo, no juzga como un deshonor el aparecer en unión del Espíritu Santo, tampoco ha de ser él recriminado al glorificarlos en estrecha unión. Y si sus adversarios se atreven a afirmar neciamente que la conjunción “καὶ” de la fórmula neotestamentaria no es reveladora de la pretendida comunión y consorcio (κοινωνία, συνάφεια)⁷ del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, nos encontraremos ante una afirmación gratuita. Y si ello no es así, dice Basilio, que indiquen de qué modo puede mostrarse esa comunión con mayor claridad⁸.

De cualquier modo, Basilio tiene buen cuidado de establecer, antes de seguir adelante, que él no hará sino seguir fielmente la Sagrada Escritura, pues no hay que olvidar que sus adversarios hacen gala de continuo de apoyarse sóla-mente en ella. Por eso dice el capadocio que el sentido de su doxología es idéntico al que posee la Escritura:

5. S. BASILIO, *Liber de Spiritu Sancto*, C. X, 24, PG 32, 109 D-112 A. — Nótese el paralelismo o correlato entre “ἀξία” y “φύσις”, que sugiere ya la equivalencia entre *homótimos* y *homousios* de la que hablaremos más adelante.

6. MT 28, 19: ... εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

7. C. X, 24, PG 32, 112 A.

8. *Ibidem*.

“Si el Señor no ha querido unir a Sí al Padre y al Espíritu Santo en la fórmula bautismal, que tampoco nos atribuyan a nosotros esa unión; mas si, por el contrario, se manifiesta ahí la unión entre las tres divinas Personas, entonces que nadie nos acuse de seguir la Escritura”⁹.

Podríamos resumir la línea argumentativa empleada por Basilio en los siguientes puntos:

— su doxología no es sino un calco velado de la invocación trinitaria bautismal mandada por el mismo Cristo¹⁰;

— en ella aparece claramente la comunión de las tres Personas, puesta de manifiesto por las conjunciones copulativas que se usan;

— la liturgia bautismal, en la que se vierte la tradición, al usar la fórmula evangélica, confirma la interpretación que da Basilio, o sea, la igualdad de las tres divinas Personas.

Resaltemos este último punto siguiendo la doctrina de nuestro obispo.

Los fieles hemos recibido el nombre de cristianos y hemos sido salvados por el Bautismo; salvación que, como expresan las palabras del rito litúrgico, es realizada conjuntamente por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, de modo que “esas palabras son tenidas en gran honor” (φωνὴ τιμιωτάτη)¹¹. Por esto, no es lícito abandonar la tradición (παράδοσις) que nos ha conducido a la luz, en razón de las palabras insidiosas de los herejes; y esta “tradición” sería abandonada si no confesáramos la enseñanza recibida en el Bautismo.

Vemos, pues, la estrecha ilazón existente entre la enseñanza o tradición recibida en el Bautismo, la confesión de la fe y la glorificación que se da a la Trinidad. Basilio reconoce expresamente esta ilazón cuando dice:

9. *Ibidem.* 112 B.

10. *Ibidem.* 112 A.

11. C. X. 26, PG 32, 113 B.



“Es conforme a la piedad (κατὰ τῆς εὐσεβείας) que, según hemos sido bautizados, así debemos creer y dar gloria (οὕτω πιστεύειν ὀφείλοντες) de modo semejante a la fe (ὁμοίαν τῇ πίστει δόξαν ἀποδιδόναι) ¹².

Por tanto, dice, “lo que es connumerado en el Bautismo, creemos que debe unirse en la fe” y por lo mismo confesado al glorificar ¹³.

La razón de este modo de proceder la da el mismo Basilio:

“Porque, según la enseñanza del Señor, las cosas adyacentes y que mantienen una unión necesaria, deben manifestarse así en las palabras” ¹⁴.

Y concluye:

“Somos bautizados según el modo que hemos recibido, creemos según el modo con que hemos sido bautizados y glorificamos según creemos” ¹⁵.

Por tanto, será correcta aquella doxología que esté de acuerdo con la confesión de la fe, y ésta lo será, a su vez, siempre que esté de acuerdo con la “παράδοσις” o “τὴν ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος διδασκαλίαν”. De modo que si la tradición bautismal nos presenta en perfecta unión a las tres divinas Personas, también debemos mantenerlas unidas en la confesión de fe, quedando perfectamente legitimada la doxología que nos muestra esa unión. Así la ortodoxia de la fórmula de glorificación basiliana queda a salvo; y, además, en ella se nos da una noticia llena de interés: que si, como acabamos de ver, la liturgia y la fe están en estrecha unión, tendremos que la fórmula de Basilio afirma implícitamente la divinidad de la tercera Persona. Y también podremos argumentar *a contrario* que si glorificamos al Espíritu Santo

12. C. XXVII, 67, PG 32, 193 A.

13. *Ibidem*. 193 C.

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem*. Otro ejemplo de lo que estamos diciendo lo tenemos en estas palabras de Basilio: C. X. 26, PG 32, 113 C.: τὴν ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος διδασκαλίαν ἐν τῇ ὁμολογίᾳ τῆς πίστεως διατηροῦντας καὶ ἐν τῇ τῆς δόξης ἀποπληρώσει.

como al Padre y al Hijo, también nuestra fe en el Espíritu debe ser como la fe en el Padre y el Hijo.

La “economía”¹⁶ de Basilio se pone aquí de manifiesto. Dos son, en efecto, los objetivos logrados con su modo de proceder: de una parte, se confiesa la verdadera fe, de una manera velada sí, pero real; de otra, no se hace vacilar a los débiles ni se provoca o excita la persecución o la desunión. Ya que mientras la posición de los arrianos es que no se pueden colocar juntos o connumerar (συντεταχθαι) al Espíritu Santo con el Padre y el Hijo porque no tienen la misma naturaleza ni la misma dignidad, nosotros hemos encontrado en la Sagrada Escritura —interpretada por la tradición litúrgica— que la fórmula bautismal encierra una connumeración de las Personas divinas, tan importante además, que de su exacta repetición depende nuestra salvación; resulta entonces que el Espíritu Santo tiene la misma naturaleza que el Padre y el Hijo: y ésta es, precisamente, la afirmación contraria a la doctrina herética.

Cierto que Basilio no hace explícita esta conclusión pero pone unas premisas tan claras que a ningún lector, conocedor de los términos de la disputa, podía pasar por alto; y en ello no traicionaría el pensamiento de nuestro autor.

Mas los macedonianos constata Basilio, se resisten a aceptar las conclusiones del razonamiento anterior, y aducen en contra textos de la Escritura¹⁷ en los que se habla de un Bautismo administrado en el nombre de Cristo, como dando a entender que no es necesario coordinar al Hijo con el Espíritu Santo, visto que hay otras fórmulas bautismales que no presentan esa coordinación.

El capadocio resuelve de un plumazo la objeción, indicando, fundado en la Escritura, que decir “Cristo” es ya re-

16. Es Gregorio Nacianceno quien utiliza este término para indicar la actitud de Basilio en el tema que nos ocupa.—GREGORIUS NAZIANCENUS, *Cartas* 58, PG 36, 528 D. Se trata de una prudente actitud en vista de los acontecimientos religiosos del momento; y es esa actitud la que le lleva a velar un tanto la confesión de la consubstancialidad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo.—B. PRUCHE, *Basile de Césarée. Traité de Saint-Esprit*, 1.^a ed. “Sources Chrétiennes”, 17, (Paris 1945) Introd. p. 39; 2.^a ed. (Paris 1968) Introd. p. 79 ss.

17. Los textos que los macedonianos debían emplear en apoyo de su postura son los que nos ofrece Basilio, a saber, Gal 3, 27 y Rom 6, 3.

ferirse implícitamente a la Trinidad entera¹⁸. En efecto, “Cristo” significa ungido, lo que hace necesaria la referencia a aquél que unge y a la unción misma. Pues bien, el que unge es el Padre y la unción (χρίσμα) es el Espíritu Santo, tal como lo atestiguan el libro de los Hechos y el profeta Isaías¹⁹.

Por si ello fuera poco, la presencia del Espíritu Santo en el Bautismo viene subrayada por los textos del Nuevo Testamento en los que se habla de un Bautismo en el Espíritu²⁰.

Basilio hace notar, de nuevo, la indisoluble unión entre fe y liturgia, fe y sacramentos, en un texto precioso en el que, a pesar de una cierta inexactitud terminológica, el pensamiento se revela con claridad. Dice así:

“Fe y Bautismo son dos modos de alcanzar la salvación; pero guardan entre sí un estrecho consorcio de modo que son inseparables, porque si la Fe recibe del Bautismo su perfección, el Bautismo se funda en la Fe; así, cada una de estas dos realidades alcanza su acabamiento en la otra”²¹.

Nos parece que la inexactitud terminológica radica en que, si se afirma que Fe y Bautismo son *dos modos* distintos de alcanzar la salud, no se ve cómo puede decirse a continuación que ambos modos están unidos entre sí de modo inseparable (συνφυεῖς, ἀλλήλοις καὶ ἀδιαίρετοι). Nos parece que sería más correcto decir que ambos elementos, Fe y Bautismo, forman un único modo de alcanzar la salud. Que éste es el pensamiento de Basilio lo confirma el hecho de decir a continuación que la Fe es perfeccionada por el Bautismo y éste, a su vez, se funda en la Fe. Es decir, la Fe sólo alcanza su perfeccionamiento en el Bautismo, y éste requiere “una cierta fe”²². Ahora bien, Fe y Bautismo se perfeccionan me-

18. C. XII, 28, PG 32, 116 C.: Ἡ γὰρ τοῦ Χριστοῦ προσεγορία τοῦ παντός ἐστιν ὁμολογία.

19. Act 16, 38; Is 41, 1.

20. 1 Cor 12, 12; Act 1, 5; Lc 3, 16.

21. C. XII, 28, PG 32, 117 B.

22. Hablamos de “una cierta fe” porque, como es bien sabido, la virtud teologal de la fe se recibe en el Bautismo.

dian­te los mis­mos nom­bres: si pues se bautiza en el nom­bre del Pa­dre y del Hi­jo y del Es­pí­ri­tu San­to, tam­bién la fe de­berá ser igua­lmen­te en el Pa­dre, en el Hi­jo y en el Es­pí­ri­tu San­to.

2. *El Es­pí­ri­tu San­to en co­mu­ni­ón de na­tu­ra­leza con el Pa­dre y el Hi­jo*

Mas, ¿cuál es la razón de esa coor­denación?; ¿se trata de algo ocasional y pasajero o de algo permanente? Porque, dicen los macedonianos, también encontramos connumerados con el Padre y el Hijo otros seres, acerca de cuya naturaleza no divina no cabe ninguna duda. Es a raíz de esta dificultad, que se presenta, como siempre, con una base es­criturística, cuando el capadocio va a confesar la comunión de naturaleza (τῆς φύσεως κοινῶν(α)) del Espíritu Santo con las otras dos Personas divinas.

Esta objeción de sus adversarios parece ser fuerte y es, sin duda, hábil. Vienen a decir que de la connumeración del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, según aparece en la invocación bautismal, no puede deducirse una igualdad de honor y naturaleza entre las divinas Personas, y, por tanto, tampoco una misma glorificación. ¿Por qué? Porque en la Escritura también los ángeles son connumerados al Padre y al Hijo, y no por ello son conglorificados: su lugar está entre las criaturas²³.

El argumento macedonio podría tomar, más o menos, esta forma: ¿Por qué no afirmamos de los ángeles lo que se quiere afirmar del Espíritu Santo?; ¿acaso no aparecen aquellos connumerados al Padre y al Hijo lo mismo que Este? Parece, pues, que el dilema planteado no tiene salida posible; si tanto los ángeles como el Espíritu Santo aparecen coordinados al Padre y al Hijo, lo que se concluya de una tal coordinación deberá decirse por igual del divino Espíritu y de los ángeles; por tanto, si, en base a esa connumeración, decimos que el Espíritu Santo tiene la misma naturaleza que el Padre y el Hijo, habremos de afirmar esto mis-

23. C. XIII, 29, PG 32, 117 C.: οὐς οὐτε ἀλλοτριούμεν τῆς λοιπῆς κτίσεως.

mo de los ángeles, y si nos negamos a llamar Dios a los ángeles a pesar de estar connumerados con el Padre y el Hijo, ¿cómo podremos llamar Dios al Espíritu Santo?

Se trata, en efecto, de una construcción lógicamente perfecta y acabada desde un punto de vista formal, pero está realizada con materiales muy endebles. La yuxtaposición de los ángeles con el Padre y el Hijo es ocasional, y no designa, por tanto, una comunión de naturaleza sino una unión moral; como los ángeles acompañarán a Cristo Jesús cuando venga a juzgar al final de los tiempos, y serán su cortejo *como testigos de la verdad*, es por ello por lo que S. Pablo los invoca, junto al Padre y al Hijo, *como testigos de su juramento*²⁴.

Los pneumatómacos presentan una segunda objeción contra el intento de Basilio de afirmar la comunión de naturaleza de las tres divinas Personas. Y la objeción es sacada nuevamente de la Escritura.

Le recriminan el dar tanto valor al hecho de la connumeración del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, no teniendo otro apoyo que el de la fórmula del Bautismo, y le hacen ver que también los israelitas, según la Escritura, fueron bautizados en Moisés²⁵ y lo que es más, la misma Escritura afirma que “credidit enim populus Deo et Moysi famulo eius”²⁶.

Parece que se impone el mismo razonamiento que antes: si, a pesar de este bautismo y esta fe en Moisés, nadie pretende elevar a éste a categoría divina ¿por qué hemos de hacerlo con el Espíritu Santo, si la Escritura no nos ofrece más apoyos en este caso que en el de Moisés?

Basilio va a desarrollar a este propósito la doctrina del Antiguo Testamento como sombra y figura (σκία καὶ τύπος)²⁷ del Nuevo. Dios, dice, ha usado con nosotros de una educación, de una pedagogía dulce y armoniosa (τὴν προσηγή καὶ εὐάρμοστον ἀγωγὴν)²⁸ y nos ha ido preparando así para pe-

24. 1 Tim 5, 21.

25. 1 Cor 10, 2.

26. Ex 14, 31.

27. C. XIV, 31, PG 32, 121 B-C.

28. *Ibidem*, 128 A.

netrar en los grandes misterios de la fe que sobrepasan largamente aquellas sombras y figuras. Es lo que se hace en la enseñanza de cualquier disciplina humana, en la que se nos va introduciendo a partir de las cosas más sencillas, para así poder entender luego las más difíciles; no nos puede entonces resultar extraño este modo de proceder de Dios. No alcanzar a entender ésto es algo propio de niños en período de lactancia²⁹. De la misma manera, el Bautismo de Moisés y su fuerza salvadora no es sino una sombra del Bautismo de la nueva Ley. No apercibirse de que las realidades divinas no sufren menoscabo al ser significadas por imágenes humildes, pero adecuadas a la comprensión de los hombres, nos llevaría a concluir que el eximio amor de Dios a los hombres, o la pasión de Jesucristo, deben ser rebajadas en su dignidad ya que fueron significadas por “tipos” de la Antigua Alianza.

Lo mismo debe decirse de la referida fe en Moisés, fe que no admite comparación alguna con la fe que profesamos en el Espíritu Santo. Es más, si basándose en lo que dice la Escritura se quiere rebajar la dignidad del Espíritu Santo, con mayor razón habrá que hacerlo con el Hijo, pues Moisés no es figura o tipo del Espíritu Santo, sino de Cristo, ya que tanto Moisés como Jesús, dice Basilio, son mediadores entre Dios y los hombres (τὸν γὰρ μεσίτην Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων)³⁰.

Con esto Basilio ha devuelto la fuerza de la argumentación en contra de sus propios detractores, ya que ninguno de ellos se atreverá a rebajar la dignidad del Hijo por mucho que esté prefigurado en Moisés.

Los macedonianos presentan un tercer argumento, aunque más burdo, en contra de la inducción operada por Basilio. Este argumento sigue el mismo esquema que en los dos casos precedentes.

Los cristianos, dicen³¹, no somos bautizados sólo en el Espíritu, sino también en el agua y, no obstante, no pretendemos dar al agua mayor honor que al resto de la

29. *Ibidem*, 125 C.

30. *Ibidem*, 125 B.

31. C. XV, 34, PG 32, 128 B.

creación, y menos todavía tributarle los mismos honores que al Padre y al Hijo³². Por tanto, tampoco el Espíritu Santo debe ser glorificado con el Padre y el Hijo.

De nuevo Basilio, a la vez que desbarata la doctrina adversaria, nos ofrece la riqueza de su teología; presenta aquí en efecto una brillante exposición del plan divino de salvación y al mismo tiempo una preciosa catequesis acerca del sacramento del Bautismo³³.

Afirma Basilio que si en el Sacramento se une el agua al Espíritu Santo es porque el Bautismo tiene como un doble fin, a saber: de una parte destruir el cuerpo de pecado; de otra hacernos vivir la vida del Espíritu que fructifica en santidad³⁴. Así, el primero de los fines es significado por el agua, mientras que la fuerza salvadora es dada por el Espíritu; el agua no tiene poder alguno sino por el Espíritu.

Para mostrar la absoluta falta de paridad entre el bautismo de sola agua y el que tiene lugar en el agua y en el Espíritu, trae a colación dos argumentos: las palabras de Juan el Bautista, que distinguen perfectamente entre el bautismo de agua practicado por él, y el Bautismo en el Espíritu Santo y el fuego, propio del Mesías³⁵; y la otra prueba, apodíctica, es la de los mártires; éstos, aún no bautizados con agua, han sido sin embargo verdaderamente bautizados en su propia sangre, porque han sufrido realmente, y no por imitación, la muerte de Cristo (ἀληθεία καὶ οὐ μίμησι τὸν ὑπὲρ χριστοῦ θάνατον ὑποστάντες)³⁶. Ello explica que los dos elementos requeridos en el Bautismo, agua y Espíritu, no tienen la misma importancia.

Rechazados los tres argumentos de los pneumatómacos, Basilio pasa a examinar las objeciones de los anomeos. Estos también arremeten contra la doctrina basiliana; y lo hacen pidiendo las armas a los "sabios de este mundo" (οἱ

32. *Ibidem*, 128 C. — Aunque los macedonianos no utilizan de modo expreso un texto de la Escritura para apoyar su razonamiento, todo parece indicar que se están refiriendo a Jo 3, 5.

33. C. XV, PG 32, 128-134.

34. C. XV, 35; PG 32, 128 C.

35. Mt 3, 11.

36. C. XV, 36; PG 32, 132 C.



ἐξωθεν) ³⁷. De nuevo la construcción lógica de su razonamiento no puede ser más correcta: se parte de un dato de la Sagrada Escritura, se añade un correcto principio filosófico y se deduce una conclusión, extraída de las premisas con una derivación aparentemente rigurosa. A primera vista, nada que oponer. Pero veamos en concreto:

En la Sagrada Escritura el Padre y el Hijo vienen indicados por nombres diversos; como testimonio bastan las palabras de San Pablo: “Un Dios Padre de quien (ἐξ οὗ) todo procede... y un solo Señor, Jesucristo, por quien (διὰ) son todas las cosas” ³⁸. Ahora bien, dicen, los seres que poseen una misma naturaleza son enunciados de la misma manera; y recíprocamente, cuando se trata de seres de diversa naturaleza, también se habla de ellos de distinto modo ³⁹. La conclusión no se puede esperar: luego el Padre y el Hijo —y lo mismo el Espíritu Santo— tienen diferentes naturalezas, ya que a cada uno se les atribuye partículas diferentes, a saber, “ἐξ”, “διὰ” y “ἐν” respectivamente ⁴⁰.

Basilio contesta, en primer lugar, que esas sílabas “no establecen diferencia de naturaleza sino que marcan las ‘ὑποστάσεις’ divinas”. Y no podía ser menos, ya que no son los diversos nombres, que como tales no son sino un “flatus vocis”, quienes fijan la naturaleza de algo, sino su género y diferencia; y, por otro lado, la naturaleza de algo puede ser indicada por diversos nombres: así, cuando decimos “hombre” y “habitante de la tierra”, aunque estamos empleando dos nombres distintos, hacemos referencia a la misma naturaleza. En los nombres no hay que atender tanto a su aspecto material u ortográfico cuanto a su significado.

En segundo lugar, es un error querer aplicar al artifice de la creación lo que los sabios de este mundo dicen de los instrumentos inanimados. Para ellos, la expresión “ἐξ” indica la materia; “διὰ” el instrumento, y “ἐν” el tiempo o lugar ⁴¹. Pero el uso que esos autores dan a estas partículas

37. C. III, 5; PG 32, 76 A; *Ibidem*, 77 B.

38. 1 Cor 8, 6.

39. C. II, 4: PG 32, 73 A: ἀνόμοια κατὰ τὴν φύσιν, ἀνομοίως προφερεσθαι.

40. *Ibidem*, 73 B.

41. C. III, 5; PG 32, 76.

no puede trasladarse sin más a la Escritura, ya que el sentido de esas partículas puede variar según las necesidades. Así la primera expresión “ἐξ” unas veces indica la materia de que algo se hace⁴², mientras que otras se refiere a la causa primera⁴³. Es evidente, entonces, que esta partícula no puede aplicarse a Dios en el primero de sus sentidos puesto que caeríamos en el más craso de los panteísmos.

Por lo demás, toda la fuerza del razonamiento de los anomeos radica en la aseveración de que al Padre, y sólo a El, le compete la preposición “ἐξ”; como al Hijo “διὰ” o al Espíritu Santo “ἐν”; lo que llevaría, según su principio, a pensar que poseen naturalezas diversas. Pues bien, es precisamente aquí donde radica el sofisma de los anomeos, y no en la utilización del principio filosófico de la correspondencia entre naturaleza y palabras. Lo que es radicalmente falso es la opinión de que la Escritura atribuye *siempre* cada una de las partículas a cada una de las Personas divinas. Basilio se aplica a probarlo presentando numerosos testimonios de la misma Escritura. Y así, si la premisa mayor del razonamiento resulta falsa, todo el silogismo perderá su fuerza resultando un engaño.

“no es verdad que en la Sagrada Escritura se reserva la expresión “ἐξ οὗ” al Padre, dejando para el Hijo la partícula “διὰ”; y no es verdad que Este, a su vez, rechace la participación del Espíritu Santo en las expresiones “ἐξ οὗ” y “διὰ”⁴⁴.

La Escritura aplica efectivamente al Hijo la forma “ἐξ οὗ”. Los ejemplos son múltiples, pero Basilio se detiene en aquel texto de San Pablo: “Porque de El, y por El, y para El, son todas las cosas”⁴⁵, y lo maneja con la habilidad de un avisado dialéctico, planteando un dilema del que no podrán zafarse los defensores de la doctrina de una utilización de las partículas aludidas como referidas exclusivamente a cada una de las Personas; pues aunque es manifiesto

42. Gen 6, 14; Ex 25, 31; 1 Cor 15, 47.

43. 1 Cor 8, 6; 11, 12.

44. C. V, 5-6, PG 32, 77D-80A.

45. Rom 2, 36.

que el texto de Rom 2, 36 hace referencia al Hijo, Verbo de Dios, sirve igualmente para nuestro propósito, aunque se atribuya al Padre. Si se refiere al Padre, tenemos que se le aplican tanto la expresión “ἐξ οὗ” como el “διὰ”, y por tanto, no puede verse en esta última partícula nada despreciable o vil, ni indicador de una naturaleza de rango inferior cuando la encontremos aplicada al Hijo.

Si el texto paulino, en cambio, se refiere al Hijo, resultará que las dos partículas se aplican por igual a la segunda Persona; por tanto, ambas fórmulas tienen la misma dignidad, ya que pueden referirse indistintamente a una u otra Persona. Por último, si quedaba alguna duda de que este texto se refiere a Cristo, Basilio aduce también otros en los que la citada fórmula se aplica inequívocamente al Hijo: “De El”, (ἐξ οὗ) que es cabeza de la Iglesia, recibe todo el cuerpo el incremento”⁴⁶. Queda, pues, claro que la expresión “ἐξ οὗ” no es aplicada exclusivamente al Padre.

Aún más, es preciso señalar que esta expresión (ἐξ) no sólo se emplea para hablar del Padre y del Hijo, sino que también se dice del Espíritu Santo; y esto ocurre en cuatro ocasiones⁴⁷.

Por lo que toca a la expresión “διὰ”, que generalmente aparece acompañando al Hijo, también se dice tanto del Padre⁴⁸ cuanto del Espíritu Santo⁴⁹.

E igualmente ocurre, por fin, con la partícula “ἐν”, que, amén de decirse con profusión del Espíritu, se dice en numerosas ocasiones de Dios Padre; Basilio aduce abundantes testimonios⁵⁰.

La conclusión que se impone tras esta larga enumeración de textos es diametralmente opuesta a la afirmación apriorística e infundada de los anomeos. En definitiva, Basilio se sirve del principio que ellos utilizan para combatirlos con sus propias armas. Si la diferencia de partículas empleadas venía a señalar la diferencia de naturalezas, resultará que

46. Col 2, 19; Jo 1, 16; Lc 4, 6.

47. Gal 6, 8; Jo 3, 24; Mt 1, 20; Jo 3, 6.

48. 1 Cor 1, 9; 2 Cor 2, 1; Gal 4, 7; Rom 6, 4; Is 29, 15.

49. 1 Cor 2, 10; 2 Tim 1, 14; 1 Cor 12, 8.

50. Ps 107, 14; 70, 7; 88, 17; Eph 3, 9; Rom 1, 10; 2, 17.

la identidad de los términos empleados indicará la igualdad de naturaleza. Por tanto, si la Sagrada Escritura utiliza las mismas partículas para referirse al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, tenemos una prueba manifiesta de la naturaleza divina del Espíritu Santo, prueba que ha sido propiciada por la presencia de un infundado argumento contrario.

La afirmación de que el usar una u otra partícula para designar una de las personas divinas no entraña diferencia de naturalezas, viene reforzada, aún más, por el intercambio que se opera entre ellas y que indica, manifiestamente, que nadie puede basarse en su empleo para deducir distinción de naturalezas. Así “ἐξ οὗ” y “διὰ” se intercambian con alguna frecuencia, apareciendo una cuando debiera hacerlo la otra ⁵¹.

Tenemos pues, que entre las divinas Personas existe una comunión inalterable de naturaleza. Pero aún pueden ser aducidos nuevos títulos que subrayen la misma idea. Si atendemos, por ejemplo, a los nombres que en la Sagrada Escritura recibe el Espíritu Santo, nos encontraremos con que:

- es llamado Espíritu, como el Padre y el Hijo ⁵²;
- es santo como ellos, de modo que “la santidad llena a rebosar toda su naturaleza” ⁵³;
- es El quien santifica y, a su vez, no es santificado por nadie ⁵⁴;
- es bueno por esencia, como el Padre ⁵⁵;
- aparece como Espíritu principal, Espíritu de verdad y de sabiduría ⁵⁶.

Todos esos nombres y propiedades son comunes al Padre y al Hijo, lo que en definitiva confirma que tiene la misma naturaleza.

51. Gen 4, 1; Gal 4, 4; 1 Cor 11, 12.

52. Jo 4, 24; Lam 4, 20.

53. C. XIX, 48, PG 32, 156 B.: συμπλερωτικῇ τῆς φύσεως ἐστὶν ἡ ἀγιότης.

54. *Ibidem*.

55. *Ibidem*.

56. *Ibidem*, 156 C.

Lo mismo se nos manifiesta si atendemos a las obras de este Espíritu Santo, ya que:

- es antes de todos los siglos (πρὸ τῶν αἰώνων), exactamente como el Padre y el Hijo; así que se impone la confesión manifiesta de la eternidad del Espíritu⁵⁷;
- consolida los cielos⁵⁸;
- confirma a los ángeles en el bien⁵⁹;
- los milagros y curaciones se realizan por medio (διὰ) del Espíritu⁶⁰;
- la presencia del Espíritu arrebató su poder al diablo⁶¹;
- a El deben los hombres la intimidad (οἰκειῶσις) con el Padre⁶²;
- a El se debe también la resurrección de los muertos⁶³;
- y la nueva creatura, que llegamos a ser por el Bautismo⁶⁴.

3. Inseparable unión entre las tres divinas Personas

San Basilio, tras haber destruido los intentos de sus detractores, que querían contradecir su doctrina basados tanto en supuestos argumentos tomados de la Escritura, cuanto en las doctrinas filosóficas de los extraños a la fe (οἱ ἕξωθεν), se dedica a exponer la doctrina de la divinidad del Espíritu Santo en forma positiva, avanzando ahora un paso más: no sólo hay “Τῆς φύσεως κοινωνία” sino que, además, esta comunión de naturaleza con el Padre y el Hijo es “ἀχώριστον καὶ ἀδιάσπαστον” (inseparable e indivisible).

Tres textos del Nuevo Testamento le van a servir para su propósito:

57. C XIX, 49, PG 32, 156 D.

58. *Ibidem*, 157 A.

59. *Ibidem*, 157 D.

60. *Ibidem*.

61. *Ibidem*.

62. *Ibidem*, 157 B.

63. *Ibidem*.

64. *Ibidem*.

“Pero si, profetizando todos, entrare algún infiel o no iniciado, se sentirá argüido de todos, juzgado por todos, los secretos de su corazón quedarán de mani-fiesto, y cayendo de hinojos, adorará a Dios, confe-sando que realmente está Dios en medio de vos-otros”⁶⁵.

El texto de San Pablo es lo suficientemente claro y a la vez velado como para que pueda servir muy bien a la alu-dida “economía” basiliiana. Con la habilidad y fineza del buen exegeta, el capadocio sabrá extraer de ello un argu-mento, si no definitivo, sí al menos sugerente para el fin que se ha propuesto. Porque, si la profecía es un don del Espíritu Santo y un infiel es capaz de reconocer la presen-cia de Dios en aquellos que profetizan, y justamente en cuanto profetizan, todo parece sugerir que el Espíritu San-to es Dios; Basilio conduce las aguas en esta dirección, pero, como es su costumbre, no quiere hacer patente lo que el oyente o lector puede extraer por sí mismo.

El segundo texto, tomado de los Hechos de los Apóstoles es todavía más claro:

“¿Por qué os habéis concertado en tentar al Espíritu Santo? No habéis mentido a los hombres sino a Dios”⁶⁶.

El paralelismo es tan patente que no puede pasarse por alto. Basilio divide los seres en dos categorías⁶⁷: las criatu-ras y Dios; cualquier ser existente pertenece a uno de los dos ámbitos. Pues bien, prestemos atención al texto; se nos dice que cuando uno tienta al Espíritu Santo, a quien mien-te no es a los hombres, sino a Dios. Hémos en presencia de una afirmación directa, aunque velada, de la divinidad del Espíritu Santo; aquí no se trata de una falta contra una

65. 1 Cor 14, 24-25: Ἐάν πάντες προφητεύτε, εἰσέλθῃ δὲ τις ἄπισ-τος ἢ ἰδιώτης, ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, τὰ χριπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερά γίνεται· καὶ οὕτω πεισὼν ἐπὶ πρόσωπον, προσκυνήσει τῷ Θεῷ, ἀπαγγέλλων, ὅτι ὁ Θεὸς ὄντος ἐν ὑμῖν ἐστίν.

66. Act 5, 9: Τί ὅτι συνεφωνήθη ὑμῖν πειράσαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον; οὐκ ἐψεύσαθε ἀνθρώποις, ἀλλὰ Θεῷ.

67. PRUCHE, o. c., 2.^a ed. p. 348, nota 2.

criatura, sino —como no podía ser menos, en virtud de la división de los seres operada por Basilio— de un pecado contra Dios mismo.

Y llegamos a un tercer texto que, junto con la fórmula bautismal de S. Mateo, constituye como los dos polos que sostienen y dirigen la línea de fuerza de la argumentación. Enseguida veremos por qué; pero primero traigamos a colación el texto mismo:

“Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu. Hay diversidad de ministerios, pero uno mismo es el Señor. Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos. Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere”⁶⁸.

Que sea éste un texto al que Basilio da un sentido trinitario, es algo que no necesita ponerse de relieve. Tenemos en él una connumeración perfecta de las tres Personas divinas; el paralelismo triádico es acusado:

- diversos dones — un mismo Espíritu;
- diversos ministerios — un mismo Señor;
- diversas operaciones — un mismo Dios.

La única diferencia que existe entre esta connumeración y la del Evangelio de S. Mateo es que el orden ha sido invertido; aquí se empieza por el Espíritu para terminar con el Padre, mientras en Mt 28 el orden según el cual se citan las tres divinas Personas es opuesto. La razón de esta diversidad es puesta de manifiesto por el mismo Basilio, cuando afirma que el orden ha sido invertido por ser diferente también el punto de vista; en efecto, en el texto paulino la SS. Trinidad es descrita según nuestro modo de considerar las cosas, según nuestra “σχέσις”, ya que la primera Persona que capta nuestra atención es aquella que distribuye los do-

68. 1 Cor 12, 4-11: Διαίρέσεις γάρ. Χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα. Καὶ διαίρέσεις διακονιῶν εἰσιν, ὁ δὲ αὐτὸς Κύριος. Καὶ διαίρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτὸς Θεός, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσι. Ταῦτα δὲ πάντα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα, διαιροῦν ἴδια ἐκάστω, καθὼς βούλεται.



nes, luego pensamos en quién es el que envía y por fin dirigimos nuestra atención a la fuente de los bienes⁶⁹. Por el contrario, en la formulación de S. Mateo se considera a Dios en su realidad trascendente.

“Una —afirma Pruché— expresa el orden real de las tres divinas Personas, la otra indica el orden según el cual, por apropiaciones sucesivamente acomodadas a nuestra conducta humana, subimos desde el Espíritu Santo, que reparte sus dones entre nosotros, hasta el Padre, causa y fuente de los bienes recibidos”⁷⁰.

Así, pues, el camino del alma a Dios es inverso al seguido por Dios en su manifestación a los hombres. Pero de cualquier forma el Espíritu Santo está unido y es inseparable del Padre y del Hijo en cualquier operación: se trata de una unión inseparable.

El carácter de esta unión está frecuentemente puesto de manifiesto en el Tratado. Basilio se sirve de una cita de la Sagrada Escritura para recalcar esa unión: se trata de aquellas palabras de San Pablo:

“Pues, ¿qué hombre conoce lo que en el hombre hay sino el espíritu del hombre, que en él está? Así también las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios”⁷¹.

Es decir, interpreta Basilio, el Espíritu está tan fuertemente unido a Dios como el espíritu del hombre a éste mismo⁷². Es ésta la prueba que se le antoja al obispo de Cesárea como la más fuerte para probar la unión del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo (τὸ δὲ μέγιστον τεκμήριον)⁷³. Y con razón, ya que afirmar que es el espíritu del hombre quien mejor conoce a éste, equivale a afirmar que es el hombre quien mejor se conoce a sí mismo; y la compara-

69. C. XVI, 37, PG 32, 133 D.

70. PRUCHE, o. c., p. 174.

71. 1 Cor 2, 11.

72. C. XVI, 40, PG 32, 143 A.

73. *Ibidem*.

ción deberá resolverse, cuando se trata de Dios, diciendo que nadie conoce mejor a Dios que su propio Espíritu, es decir Dios mismo.

De otro lado, esta comparación, que la misma Escritura nos ofrece, es el mejor ejemplo de unión, ya que el espíritu del hombre es lo más íntimo a éste: exhalar el espíritu es dejar de vivir.

La gran aportación, que, con respecto a S. Atanasio, hace Basilio a la teología del Espíritu Santo, consiste en afirmar que la tercera Persona procede del Padre no por generación, sino como espíritu o hálito de su boca, espíritu que es vida por esencia (τὸ πνεῦμα οὐσία ζωσα) ⁷⁴. También para Atanasio el modo de proceder del Hijo y del Espíritu Santo son distintos, pero mientras afirma que el Hijo procede por generación, guarda silencio acerca del modo de procedencia del Espíritu, considerando que debemos observar un reverencial silencio acerca del modo según el cual el Espíritu procede del Padre ⁷⁵. Basilio da un paso más y establece que la tercera Persona “no viene del Padre por generación, sino como Espíritu de su boca” (ὡς πνεῦμα στόματος αὐτοῦ) ⁷⁶. Esta es la originalidad de Basilio respecto de Atanasio ⁷⁷.

El Capadocio tiene también otro modo de subrayar la íntima e indisoluble unión entre las Personas de la Divinidad; para ello se sirve, en diversos pasajes, de la imagen de la luz. La doctrina de Basilio en este punto es de una gran belleza.

El Espíritu Santo es la luz iluminadora por la que podemos contemplar la imagen del Dios invisible. Los ojos de nuestra alma necesitan de esa luz como medio (διὰ δυνάμεως φωτιστικῆς) para contemplar al Hijo, y por medio de éste al Padre, arquetipo cuya visión es un hermosísimo espectáculo (ἐπὶ τὸ ὑπέρκαλον τοῦ ἀρχετύπον θέαμα) ⁷⁸; arquetipo con el que guarda una inseparable unión (ἀχώριστος) el Espíritu del conocimiento (τὸ τῆς γνώσεως πνεῦμα). Pero

74. C. XVIII, 46, PG 32, 152 B.

75. S. ATHANASIUS, *Carta 1.ª a Serapión* XV, 25, PG 26, 565C-580B.

76. C. XVIII, 46, PG 32, 152 B.

77. B. PRUCHE, *L'originalité du traité de S. Basile sur le Saint Esprit*, en *RSPT* 32 (1948) p. 207-221.

78. C. XVIII, 47, PG 32, 153 A.



es necesario prestar atención a la precisión que hace Basilio y que muestra la fineza de su pensamiento; no se trata de que el Espíritu Santo nos muestre, como desde fuera, al Hijo y al Padre, sino que es *en El mismo* en quien somos conducidos al conocimiento del Padre y del Hijo⁷⁹; es en la luz (ἐν τῷ φωτί) donde contemplamos la luz, como dice el salmista⁸⁰. De modo que la gloria del Unigénito se nos revela en el Espíritu que es quien nos ofrece así el conocimiento de Dios.

Es como si San Basilio nos dijera que, de la misma manera que en el indivisible acto de ver, la luz, la imagen y lo representado en la imagen son en cierto modo uno, así ocurre en Dios: no puede separarse la luz de la imagen, y en ésta siempre está presente el arquetipo.

En los últimos capítulos del Tratado, el autor vuelve de nuevo sobre el tema de la luz, refiriéndose al Espíritu, y afirma que así como la capacidad de ver está en el ojo sano, así la operación del Espíritu Santo está en el alma purificada, y por ello Pablo exhorta a los Efesios a que tengan sus ojos iluminados (πεφωτισμένους ὀφθαλμούς) en el Espíritu de sabiduría⁸¹.

Y un poco más adelante, insiste con nuevo vigor en las ideas del capítulo XVIII, y dice:

“El segundo de los sentidos es éste y no puede rechazarse, a saber, que como el Padre es contemplado en el Hijo, así, a su vez, el Hijo es contemplado en el Espíritu Santo... y puesto que nosotros hablamos de una adoración en el Hijo (ἐν τῷ Υἱῷ), como en una imagen de Dios Padre, de la misma manera podemos hablar de una adoración en el Espíritu (ἐν τῷ Πνεύματι), ya que en El se muestra, por decirlo así, la divinidad del Hijo (ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ Κυρίου θεότητα)”⁸².

79. *Ibidem*.

80. Ps 35, 10.

81. C. XXVI, 61, PG 32, 180 C.

82. *Ibidem*, 186 B.

De ahí que el Espíritu sea inseparable del Padre y del Hijo en la adoración (ἀχώριστον ἀπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ)⁸³. Y de nuevo vuelve a ese leimotiv:

“Es imposible ver la imagen del Dios invisible, a no ser en la luz del Espíritu”. Y “a quien ve la imagen, le es imposible separar la luz de la imagen”⁸⁴.

De una tercera manera va a reforzar su exposición acerca de la unión inseparable existente entre las tres divinas Personas. El método que emplea consiste en poner de relieve que la relación⁸⁵ del Espíritu Santo con el Hijo es la misma que se da entre el Hijo y el Padre. Y lo hará con variaciones sobre el mismo tema.

Basilio se sirve del tema del Espíritu como luz para resaltar el nuevo sesgo de la argumentación. Viene así a decir que, del mismo modo que vemos al Padre en el Hijo, así Este es visto en el Espíritu; es decir el Espíritu Santo aparece como imagen del Hijo, en exacto paralelismo a la presentación del Hijo como imagen del Padre. Todo ello no es sino un nuevo modo de presentar el tema central del carácter indisoluble de la unión entre las divinas Personas. Si quisiéramos dar forma filosófica a la argumentación, diríamos que se puede aplicar aquí el principio de que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, ya que si el Hijo es imagen del Padre, y decimos por eso que tiene su misma naturaleza, como el Espíritu Santo es imagen del Hijo tendrá la misma naturaleza que Este, y por lo tanto, la misma naturaleza que el Padre.

En cualquier caso, resulta claro que existe una estrecha unión y un eterno consorcio entre las tres Personas; y ésta es una afirmación que San Basilio vuelve a repetir en varios pasajes⁸⁶.

En un largo texto queda expuesta con particular claridad la doctrina del obispo de Cesarea en orden a esa interrelación de las divinas Personas:

83. *Ibidem*.

84. *Ibidem*, 185 C.

85. Aquí se habla del término relación en un sentido genérico, prescindiendo de la consideración de las relaciones de origen.

86. C. IX; C. XVIII, C. XXI; C. XXVI.



“Testifico a todo hombre que confiese al Cristo y niegue sin embargo a Dios, que de ninguna manera le va a aprovechar Cristo; igualmente de nada servirá a uno invocar a Dios si se desprecia a Cristo, ya que su fe es inane; pues bien, si alguien rechaza al Espíritu Santo, doy testimonio que la fe con la que confiesa al Padre y al Hijo es vacía e inane; más aún, ni siquiera puede tener fe si en él no está presente el Espíritu; pues no cree en el Hijo quien no cree en el Espíritu, como no cree en el Padre quien no cree en el Hijo”⁸⁷.

El texto es demasiado importante como para resistir al deseo de hacer un comentario personal. Nótese que se habla aquí de fe —que es el fundamento de la adoración—; de ella se dice que es ineficaz y vacía si no confiesa al Espíritu. Y se pone en paralelismo de inanidad con aquella fe que niega a Dios Padre. Es una inequívoca confesión de que la omisión de cualquiera de las tres Personas en la profesión de fe tiene idénticos resultados de perdición. ¿Acaso no se trata de una auténtica profesión de fe en el Espíritu Santo como Dios, igual al Padre y al Hijo? ¿Quién puede hacernos salvos sino Dios mismo? ¿Y no queda condicionada nuestra salud por la fe en la divinidad del Espíritu Santo?

La importancia del Espíritu Santo, si atendemos a lo que constituye el fin de la vida cristiana, es decir, el asemejamiento a Dios por el conocimiento, sabemos que es verdaderamente capital. En la ruta de la deificación, del “ὁμοιοῦσθαι Θεῷ”, que pasa necesariamente por el conocimiento o “γνώσις”, la actuación del Espíritu es indispensable, ya que, si bien “Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien se lo quiere revelar”⁸⁸, es verdad igualmente que nadie puede decir Señor Jesús si no es en el Espíritu, (ἐν Πνεύματι)⁸⁹. La deificación del hombre descansa, pues, en la actuación del Espíritu. Y la pregunta que inmediatamente viene al

87. C. XI, 27, PG 32, 116 A-B.

88. Mt 11, 27.

89. 1 Cor 12, 3.

pensamiento, al filo de las demostraciones basilianas es ¿cómo podrá hacernos Dios una criatura, alguien que no sea Dios mismo?

4. *El Espíritu Santo es de la misma naturaleza que el Padre y el Hijo y merece idéntico honor*

Volvamos a seguir el tratamiento ascendente que San Basilio se ha propuesto con el fin de confundir a los detractores de la recta doctrina acerca del Espíritu Santo.

“Henos —comenta Pruche— en presencia de la clave del tratado de San Basilio sobre el Espíritu Santo, pues es aquí donde se establece la equivalencia entre el término “ὁμοτιμος” y la expresión tradicional nicena de “ὁμοουσιος”⁹⁰.

A poco que quisiera profundizarse en los últimos argumentos presentados para probar la unión indisoluble existente entre el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo no sería difícil entrever cuál es el tipo de unión que se da en el seno de la Trinidad. Mas Basilio no ha querido mostrar enseguida las lógicas derivaciones. Y lo hace un poco más adelante.

Los macedonianos afirman que el Espíritu Santo debe ser subnumerado y no connumerado al Padre y al Hijo; lo hacen —dicen ellos— para evitar caer en el triteísmo. Pero esta doctrina de la subnumeración encierra una trampa, sutil pero peligrosa, para la fe tecta.

Según esta doctrina, la naturaleza divina sería algo comunísimo (κοινότητα), y por tanto, algo sólo alcanzable por el entendimiento (λόγῳ μόνῳ θεωρητήν), algo que no existiendo en ninguna sustancia concreta (ἐν οὐδεμιᾷ ὑποστάσει τὸ εἶναι ἔχουσιν), se subdivide en varios sujetos o supuestos (ὑποκειμένα)⁹¹. Y así, de la misma manera que la naturaleza humana se realiza en muchos individuos, en muchos hombres iguales sólo específicamente, la naturaleza divina tam-

90. B. PRUCHE, *Basile de Césarée. Traité du Saint-Esprit*, 1.^a ed. “Sources Chrétiennes” 17, 1.^a ed. p. 184, nota 2.

91. C. XVII, 41, PG 32, 144 C.

bién se realizaría en tres personas que serían iguales sólo específicamente; y, del mismo modo que nosotros podemos subnumerar a los hombres, podríamos subnumerar también las Personas divinas, puesto que cada una realizaría la esencia común de diversa manera, limitándola más o menos.

A Basilio se le antoja como una locura y una insania comparar la naturaleza divina con la naturaleza de las cosas creadas, y piensa que es un despropósito hacer de la esencia divina algo sumamente común, cual si tuviera una existencia distinta de las Personas divinas⁹², y de la que éstas participarían⁹³.

No obstante, poniéndose en el esquema filosófico de sus adversarios, buscará hacerles ver que tanto el Padre como el Hijo y el Espíritu Santo tienen una misma naturaleza específica. En efecto, aún siguiendo estrictamente el planteamiento macedonio, pronto se deja ver que el resultado favorece la tesis de Basilio, ya que "lo que se subdivide tiene la misma naturaleza que aquello que resulta después dividido"⁹⁴. Si la naturaleza divina es única e idéntica antes de la división, seguirá siendo divina aún después de la división en las tres Personas.

Pero es que además la errónea doctrina macedoniana no tiene consistencia ni siquiera cuando se trata de la naturaleza de las cosas más corrientes. En efecto, si sólomente pueden connumerarse aquellas cosas que gozan del mismo honor, y deben ser subnumeradas las que gozan de menos dignidad y honor, quedaría invalidado todo nuestro modo de hablar. Para hacerlo patente, Basilio se sirve del ejemplo de las dos monedas, una de oro y la otra de cobre. Haciendo caso del principio antes mencionado, no deberíamos decir "dos" monedas ni tampoco una moneda de oro "y" una moneda de cobre, ya que en ambos casos connumeramos las monedas⁹⁵ dándoles así el mismo valor y negando la evidencia de su desigual valor.

92. *Ibidem*.

93. A. GRANDSIRE, *Nature et hipostasis divines dans Saint Basile*, en *RSR* (1923) p. 130-152.

94. C. XVII, 41, PG 32, 145 A.

95. C. XVII, 42, PG 32, 145 C.

Pero, aunque quisiéramos pasar por alto la debilidad del argumento macedoniano y aceptáramos su distinción entre “connumerar” y “subnumerar”, nos encontraríamos con que su empleo favorece la afirmación de la “homotimia” del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo, puesto que, si reparamos en que la Escritura connumera al Espíritu con las otras dos personas divinas, debemos concluir que goza de la misma dignidad; es una aplicación del principio macedoniano pero en sentido inverso. Basilio parte de las afirmaciones de la Escritura, mientras que los herejes lo hacen de un “a priori”. De modo que, si el Nuevo Testamento connumera las divinas Personas —y ya se ha visto que así ocurre en efecto— y empleamos el planteamiento de sus adversarios, no podemos menos de concluir la “homotimia” del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Pero hay más razones⁹⁶. El Espíritu Santo recibe directamente el título de Señor, que la Escritura le otorga:

“El Señor enderece vuestros corazones en la caridad de Dios y en la paciencia de Cristo”⁹⁷.

Que el término Señor (Κύριος), argumenta Basilio, substituye aquí al Espíritu Santo lo prueba la misma construcción de la frase; en efecto, pues si “Κύριος” indicara al Padre, no se diría “en la caridad de Dios”, sino “en su caridad”, de modo que, si contradistingue “Señor” y “Dios”, ello se debe a que se trata de Personas distintas.

Del mismo modo, si en ese título de *Kyrios* estuviese señalado Cristo, el Hijo, el texto no diría “en la paciencia de Cristo”, sino “en su paciencia”. Basilio parece tener razón, puesto que, cuando el sujeto de una oración es manifiesto y perfectamente determinado, las referencias al mismo se hacen mediante pronombres, para evitar repetir así el nombre propio.

Idéntica reflexión puede hacerse en torno al segundo de los textos resentados por Basilio:

96. C. XXI, 52, PG 32, 164-165.

97. 2 Thes 3, 5: Ὁ δὲ κύριος χατευθύνει ὑμῶν τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ, καὶ εἰς τὴν ὑπομονὴν τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν θλίψεων.

“El Señor os acreciente y haga abundar en caridad de unos con otros y con todos, lo mismo que la sentimos nosotros por vosotros, a fin de fortalecer vuestros corazones y haceros irrepreensibles en la santidad ante Dios, Padre nuestro, en la venida de Nuestro Señor Jesucristo con todos sus santos”⁹⁸.

Es manifiesto que el *kyrios* del inicio no puede referirse sino al Espíritu Santo, ya que ese *Kyrios* aparece como distinto del “Dios y Padre Nuestro” e igualmente se muestra diverso de “Jesucristo nuestro Señor”, ya que de lo contrario si se identificara con El, debería decir “en su venida”.

De manera aún más clara manifiesta Pablo el carácter regio del Espíritu cuando dice:

“Hasta hoy existe el mismo velo en la lectura del Antiguo Testamento sin renovarse, porque sólo en Cristo desaparece. Mas cuando se vuelvan al Señor, será corrido el velo. El Señor es Espíritu”⁹⁹.

La expresión griega es más patente: “Ὁ Κύριος τὸ πνεῦμα ἐστὶ”. Y algo más adelante dice: “Como por el Espíritu del Señor”¹⁰⁰. Y a propósito de este pasaje hace Basilio una preciosa exégesis, muy acorde con lo que anteriormente dijo acerca del Espíritu como “luz inteligible que hace partícipes de su luz a las potencias racionales para investigar la verdad”¹⁰¹. Espíritu de verdad “que muestra en sí mismo la verdad”¹⁰².

Se añade un nuevo testimonio escriturístico que encierra una rica teología en favor del carácter y de la dignidad del Espíritu, que es Señor y no esclavo. Se trata de la doctrina de San Pablo según la cual los cristianos somos lla-

98. 1 Tes 3, 12-13.

99. 2 Cor 3, 14, 16, 17: “Ἀχρι γὰρ τῆς σήμερον τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης μένει, μὴ ανακαλυπτόμενον, ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται. Ὅταν δὲ ἐπιστρέψῃ πρὸς Κύριον περιαιρεῖται τὸν κάλυμμα. Ὁ Κύριος τὸ Πνεῦμα ἐστὶ.

100. *Ibidem*: Καθάπερ ἀπὸ Κυρίου Πνεύματος.

101. C. IX, 22, PG 32, 107.

102. C. XVIII, 46, PG 32, 152 B.

mados “templos de Dios” porque poseemos dentro de nosotros al Espíritu Santo¹⁰³; nótese la importancia del texto, ya que si somos llamados templos por esta presencia del Espíritu en nosotros, no debe olvidarse que el templo es santo por ser la casa de Dios¹⁰⁴. No será forzar el pensamiento de Basilio si vemos ahí una afirmación de la divinidad del Espíritu Santo.

Que el Espíritu Santo sea de la misma naturaleza que el Padre y el Hijo, lo pone también de manifiesto el que, al igual que éstos, posee la misma excelencia (ὕπερέχον αὐτοῦ τῆς φύσεως γνῶριμον), ya que su naturaleza es incomprendible para el entendimiento humano (πρὸς θεωρίαν δυσέφικτον)¹⁰⁵. Tanto de aquellos como de éste se dice que son incognoscibles por el mundo.

Así del Padre:

“Padre justo, si el mundo (κόσμος) no te ha conocido” (σε οὐκ ἔγνω)¹⁰⁶.

De Jesucristo:

“Todavía un poco y el mundo (κόσμος) no me verá”
“μὲ οὐκέτι θεωρεῖ”¹⁰⁷.

Y del Espíritu:

“El Espíritu de verdad, que el mundo (κόσμος) no puede recibir, porque no le ve ni le conoce” (ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει αὐτό)¹⁰⁸.

El paralelismo es prácticamente perfecto por lo que se refiere al Hijo y al Espíritu Santo y muy aproximado con respecto al Padre. En efecto, Juan establece una notable

103. 1 Cor 6, 19.

104. Lc 19, 45-48; 2, 49.—Nótese que Nacar y Colunga traducen “espíritu del Señor”, poniendo “espíritu”, con minúscula; NACAR COLUNGA, *Nuevo Testamento*, (Madrid 1974); en cambio, el texto griego usado por Basilio dice “Κυρίου Πνεύματος”.

105. C. XXII, 53, PG 32, 165 D.

106. Jo 17, 25.

107. Jo 14, 19.

108. Jo 14, 17.

ilazón: el mundo no puede recibir al Espíritu Santo porque no le ve (ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτό); y continúa: pero vosotros sí le conocéis (ὁμεῖς δὲ γινώσκετε αὐτό); debería decirse más bien “ὁμεῖς δὲ θεωρεῖτε αὐτό” para que la contraposición fuera perfecta aún en la forma. Ello indica que “conocer” y “ver” vienen a ser sinónimos, ya que no se trata de un conocimiento cualquiera, sino del conocimiento de la fe, que no es un conocimiento alcanzado por uno mismo, sino una “visión” de Dios y sus cosas a la luz del mismo Dios: es la luz de la fe la que nos permite ver.

Por ello el mundo del que se habla y que no conoce a Dios hace referencia a aquellos que, por no creer en la Resurrección, no pueden ver a Dios¹⁰⁹. Así el hombre carnal (σάρκινος ἄνθρωπος), el que está sometido a las pasiones, no puede ver a Dios, la luz de la verdad, el Espíritu de verdad; de la misma manera que el ojo enfermo no puede mirar la luz del sol, pues no la soporta¹¹⁰. Por tanto, si las condiciones para ver a Dios son las mismas que para poder ver al Espíritu Santo, parece obvia la pregunta que se formula Basilio “¿en cuánto deberá ser tenido el Espíritu Santo y con qué honores apreciado?”¹¹¹. La respuesta, que nuestro autor no pronuncia, no puede ser otra que ésta: debemos tributarle el mismo e idéntico honor que al Padre y al Hijo. Una vez más Basilio deja en suspense la respuesta para que el oyente o lector lo haga por su cuenta, llevado por la fuerza de la demostración. Pero el camino queda siempre expedito para la afirmación pretendida.

Nuestro obispo sigue aduciendo nuevos argumentos con el fin de probar que el Espíritu Santo merece ser honrado con la misma dignidad que el Padre y el Hijo.

Para poner de relieve la grandeza divina del Espíritu Santo, Basilio examina la obra de la Trinidad en el momento mismo de la creación. En ese momento el Padre aparece como causa primera o primordial (ἀίτία προκαταρτική), el Hijo como causa ordenadora o demiúrgica (ἀίτία δημιουργική) y el Espíritu Santo como causa perfeccionante (ἀίτία τελειω-

109. C. XXII, 53, PG 32, 168 A.

110. *Ibidem*.

111. C. XXII, 53, PG 32, 165 D.

τική) ¹¹². Esa labor de perfeccionamiento y consolidación no es otra cosa que la labor de santificación ¹¹³. No hay pues santidad sin el Espíritu Santo. Este es el modo de destacar al Espíritu frente a todo otro ser, y frente a aquellos que lo hacen una criatura más, si bien la más excelsa de la creación, y de ponerlo así, definitivamente, de parte de Dios.

Basilio señala con claridad la esencial diferencia entre las potencias angélicas y el Espíritu Santo, y pone de relieve la grandeza y las limitaciones de aquéllas. Los ángeles son fuerzas puras, inteligentes y supramundanas ¹¹⁴, mas no son santas por naturaleza ¹¹⁵, sino que tienen la medida de santidad que les da el Espíritu; necesitan ser santificados, como la materia, que se diferencia del fuego, necesita ser encendida por éste.

Esta diferencia entre los ángeles y el Espíritu Santo es subrayada con tanta fuerza que parece como si se tratara de hacer imposible que, en adelante, pudiera confundirse al Espíritu con criatura alguna por alta que sea; y así:

- Sin el Espíritu Santo los ángeles no podrían glorificar a Dios, pues nadie puede decir “Jesús es el Señor” sin su ayuda ¹¹⁶.
- Los ángeles no profetizan, ya que es el Espíritu quien reparte el carisma profético ¹¹⁷.
- No pueden revelar los misterios profundos, si no es por el Espíritu, pues Dios se nos ha querido revelar a través de El ¹¹⁸.
- No pueden ver a Dios cara a cara sin la ayuda del Espíritu, pues éste es la luz inteligible ¹¹⁹.
- No podrían glorificar a Dios sin la virtud del Espíritu.

112. C. XVI, 38, PG 32, 136 B.

113. *Ibidem*, 136 D.

114. C. XVI, 38, PG 32, 136 A.: Αἱ γὰρ καθαφαὶ καὶ νοηφαὶ καὶ ὑπερκόσμοιοι.

115. *Ibidem*, 136 D.: οὐ γὰρ φύσει ἅγιοι.

116. 1 Cor 12, 3.

117. Lc 1, 30-33.

118. 1 Cor 2, 10.

119. C. XVI, 38, PG 32, 137 C.



— Los ángeles, gozando del libre albedrío ¹²⁰, están confirmados en el bien por el Espíritu Santo ¹²¹.

Por lo que respecta a la sustancia angélica, el obispo de Cesarea afirma, siguiendo la Escritura, que es espíritu aéreo o fuego inmaterial (ἀέριον πνεῦμα ἢ πῦρ αἰὺλον) ¹²², aunque prudentemente añade un “quizás” (εἰ τύχοι); ésta es la razón de que se hagan visibles y de que estén en un lugar (ἐν τόπῳ) ¹²³.

Puesto que los ángeles, según dice el Santo Doctor, ocupan un lugar, no pueden mantener al mismo tiempo, su natural posición en los cielos (ἐν οὐρανῷ τὴν οἰκείαν στάσιν) ¹²⁴; si ocupan un “τόπος” terreno, como corresponde a todo cuerpo, no podrán guardar al mismo tiempo su “στάσιν” en los cielos.

Mas no ocurre así con el Espíritu Santo, y de ello nos ofrece cumplido testimonio la Escritura cuando dice: “Porque el Espíritu del Señor llena el Universo” ¹²⁵; ¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿A dónde huir de tu faz? ¹²⁶. “Porque soy Yo con vosotros... estará en medio de vosotros mi espíritu” ¹²⁷.

Es decir, que mientras los ángeles no pueden estar al mismo tiempo en dos lugares, el Espíritu Santo está por doquier y siempre con Dios (παντόχου καὶ Θεῷ συμπαρόν) ¹²⁸. No pueden, pues, los ángeles tener la misma naturaleza que la tercera Persona de la Trinidad, y queda así justificado

120. C. XVI, 38; PG 32, 137 B.: προαίρεσις.

121. *Ibidem*.

122. *Ibidem*, 137 A.

123. *Ibidem*. Parece, según Basilio, que los ángeles ocupan un lugar delimitado, pero ello ocurre —a mi entender— cuando toman forma visible; pero cuando se habla de su estancia en el cielo ya no se habla de “τόπος” sino de “στάσις”, es decir, posición o colocación. Sea de ello lo que fuere —pues no es nuestro propósito dilucidar este tema en el que el mismo Basilio parece dudar— lo cierto es que el argumento para confirmar la superioridad del Espíritu Santo sobre los ángeles no cabalga sobre la solución de este problema.

124. C. XXIII, 54, PG 32, 168 D.

125. Sap 1, 7.

126. Ps 138, 7.

127. Ag 2, 5-6.

128. C. XXII, 54, PG 32, 169 A.

el glorificar y exaltar al Santo Pneuma por encima de los ángeles.

Y es en este contexto, cuando Basilio hace la afirmación más explícita de todo el tratado acerca de la divinidad del Espíritu Santo; sus palabras son:

“El Espíritu es divino por naturaleza (θεῖον τῇ φύσει), inabarcable en su grandeza, y poderoso en sus obras (ἀχώρητον τῷ μεγέθει, τὸ δυνατόν ταῖς ἐνεργείαις) ¹²⁹.

Es la afirmación más explícita y la única. Casi diríamos que la “economía” seguida por Basilio en todo el tratado ha sufrido la tensión creciente de los argumentos aducidos hasta producirse una falla ¹³⁰.

Conviene notar, sin embargo, que, a pesar de la claridad de la expresión y de que su afirmación no permite duda alguna acerca de su intencionalidad, falta no obstante la frase decisiva: El Espíritu Santo es Dios. Sin duda que el procedimiento argumentativo aferrado a la Escritura y dependiente de las circunstancias históricas no lo permitían.

Basilio prosigue su razonamiento diciendo que si la tercera Persona de la Trinidad no puede ser comparada con los ángeles, aún menos podrá serlo con el resto de las criaturas, pues toda criatura es sierva, mientras que el Espíritu Santo hace libres ¹³¹; por otra parte, basta recordar los nombres con que es honrado, y la magnificencia de sus obras ¹³². Y si se quiere objetar que el Espíritu Santo es don y que el donante es de mayor rango y honor que el don, bastará de nuevo traer a colación el paralelismo que Basilio establece entre el Hijo y el Espíritu ¹³³, pues, en efecto, también el Hijo es don del Padre ¹³⁴; y si esa razón no basta para ha-

129. *Ibidem*.

130. PRUCHE, o. c., 2.^a ed., p. 445, nota 8.

131. 2 Cor 3, 17.

132. C. XVI, 38, PG 32, 137.

133. C. XXIV, 57, PG 32, 173 B-C.

134. Rom 8, 32.—La teología de San Basilio es aún imperfecta, y el Santo no se da cuenta de que el término “don” es un nombre *no-cional*, que no se puede aplicar al Verbo que es “hijo”. Basilio, en otras palabras, emplea “don” como sinónimo de “término de una procesión”, con independencia de la naturaleza de la procesión considerada.

cer del Hijo un ser de menor rango que el Padre, tampoco será razonable esgrimirlo en el caso del Espíritu Santo.

Y si la Escritura nos da testimonio de la gloria que se tributa al justo¹³⁵, a Israel¹³⁶, a la luna y las estrellas¹³⁷, etc.; más aún, si el mismo ministerio de la condenación es con gloria, ¿no será —concluye Basilio— cometer aquel pecado que no se perdona, el negar al Espíritu la gloria que le corresponde como Señor y Dios que es por naturaleza?

Y no se trata de una gloria y alabanza cualquiera, sino que es necesario glorificarlo con el Padre y el Hijo (μετὰ Πατρός καὶ Υἱοῦ)¹³⁸. La razón que da Basilio radica en la unión indisoluble entre las tres divinas Personas tanto en el Bautismo como en la confesión de la fe y en la creación, en la inhabitación de los santos, en la entrega de los dones; y si en todo ello el Espíritu está unido al Padre y al Hijo ¿con qué razón puede ser apartado de ellos en la glorificación? No cabe pues sino glorificarlo en compañía del Padre y del Hijo. Pero es preciso destacar en todo su vigor la fuerza y significado que el capadocio da a esa igualdad de honor, la homotimía, que debe tributarse al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Pues si la glorificación está ligada a la fe y ésta, a su vez, lo está a la liturgia, y resulta que, tanto en la glorificación como en el Bautismo, el Espíritu Santo mantiene una estricta igualdad con el Padre y el Hijo, tendremos que esa misma igualdad debe darse en la confesión de fe. Por tanto, el Espíritu Santo debe ser confesado Dios como el Padre y el Hijo; si pues el divino Espíritu merece el mismo honor y esto, es, en definitiva, por ser Dios como ellos, posee la misma naturaleza, es “ὁμοούσιος”.

5. *Unidad numérica de la naturaleza divina*

Una vez probada la igualdad y unión de naturaleza entre el Espíritu Santo y las demás Personas, el Santo Doctor quiere subrayar que se trata de una unidad numérica. Llega-

135. 2 Cor 3, 9.

136. Rom 2, 10; 9, 4; Ps 107, 2.

137. 1 Cor 15, 41.

138. C. XXIV, 55, P G32, 172 A.

mos así a la culminación del pensamiento de Basilio. No podemos olvidar, sin embargo, que más que dar una interpretación del *homoúsios* aplicado al Espíritu Santo, lo que pretende es negar la doctrina herética de la subnumeración, y es ahí donde se pone de manifiesto el poderío del pensamiento basiliano.

El Santo comienza por afirmar que no hay sino un único Padre, un Hijo único y un único Espíritu; “confesamos singularmente cada una de las hipóstasis”¹³⁹. Pero entonces el problema no puede menos de plantearse en toda su crudeza. Si afirmamos tres hipóstasis ¿cómo no caer en el triteísmo? ¿cómo mantener la Trinidad al mismo tiempo que la Unidad? Es ahora cuando se va a poner de relieve qué tipo de unidad existe entre las Personas divinas: no una unidad puramente genérica, ni siquiera específica, como la que se da entre Juan, Pedro o Andrés, que tienen una misma naturaleza específica —la humana—, pero que no son, en modo alguno, “un” hombre; no, en el seno de Dios se trata de una unidad numérica.

Analicemos primero la unidad existente entre el Padre y el Hijo. Pues bien, Basilio afirma claramente que la unidad, la “μοναρχία” divina, no se rompe aunque se confiesen las características (ιδιόζον)¹⁴⁰ del Padre y del Hijo, es decir, que el Hijo procede del Padre y que éste, a su vez, no procede de nadie. En Dios las Personas se distinguen según las características, aunque Dios quede uno según la “forma” (μορφή)¹⁴¹.

En el Padre y en el Hijo contemplamos una única “forma” que se manifiesta en la inmutabilidad de la divinidad, y así “el Hijo es tal como el Padre y el Padre tal como el Hijo, y en esto son uno”¹⁴².

Y por lo que toca a las propiedades (ιδιότητα)¹⁴³ de las personas, uno es el Padre y otro el Hijo, pero ambos son uno según la común naturaleza. Mas entonces, ¿cómo no son

139. C. XVIII, 44, PG 32, 149 A.: Ἐκάστην τῶν ὑποστάσεων μοναχῶς ἐξαγγέλλομεν.

140. *Ibidem*, 149 B.

141. *Ibidem*. Vid. C. VIII, 20, PG 32, 104 C.

142. C. XVIII, 44, PG 32, 149 B.: καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἓν.

143. *Ibidem*, 149 C.



dos dioses? Interviene aquí, para la solución de esta dificultad, la doctrina basiliana del Hijo como imagen del Padre.

“Al modo como también la imagen del rey es llamada rey, y sin embargo no hay dos reyes, igualmente ni la gloria ni el poder del rey quedan escindidos; y, al mismo tiempo, como el imperio y el principio sobre nosotros es uno, así también es única la gloria que le tributamos. Y lo que ocurre en la imagen por imitación ocurre en el Hijo por naturaleza; y como en las cosas artificiales la semejanza es según la forma, así en la divina e incompuesta naturaleza la unidad consiste en la comunión de la divinidad”¹⁴⁴.

Tratemos de descubrir el sentido profundo de la comparación. Es fácil objetar que entre el rey y su imagen hay una diferencia esencial, y, por tanto, que la comparación no nos puede servir para penetrar en el misterio de la identidad entre el Padre y el Hijo. Pero aunque la imagen del rey no es el rey mismo, no debemos confundirnos por ello; siempre podemos decir, con verdad, que la imagen “es” el rey mismo, es el rey “μυμητικώς”. De modo que la imagen no es obedecida u honrada, sino justamente en cuanto que es el rey, el rey “μυμητικώς”, pero el rey al fin. Si no hubiera esa identidad entre el rey y la imagen, identidad real, si bien de imitación, el valor de la imagen sería nulo.

Cuando aplicamos la comparación a la Trinidad debemos eliminar todo rasgo de materialidad y de accidentalidad. En el Hijo hay más que una imitación del Padre; se trata de una “imagen física” del Padre (εἰκὼ φυσικῶς). El Hijo es físicamente o naturalmente imagen del Padre; lo que quiere decir que tiene la misma naturaleza, y se diferencia en que es imagen. No ocurre como en la imagen artificial, que se

144. C. XVIII, 45, PG 32, 149 C.: “Ὅτι βασιλεὺς λέγεται καὶ ἡ τοῦ βασιλέως εἰκὼν, καὶ οὐ δύο βασιλεῖς. Οὐτε γὰρ τὸ κράτος σχίζεται, οὔτε ἡ δόξα διαμερίζεται. Ὡς γὰρ ἡ κρατοῦσα ἡμῶν ἀρχὴ καὶ ἡ ἐξουσία μία, οὕτω καὶ ἡ παρ’ ἡμῶν δοξολογία μία, καὶ οὐ πόλλαι· διότι ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ πρωτότιπον διαβαίνει. Ὁ οὖν ἐστὶν ἐνταῦθα μυμητικῶς ἡ εἰκὼν τοῦτο ἔχει φυσικῶς ὁ Υἱός. Καὶ ὡς περ τῶν τεχνικῶν κατὰ τὴν μορφήν ἢ ὁμοίωσιν, οὕτως ἐπὶ τῆς θείας καὶ ἀσυνθέτου φύσεως ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητος ἐστὶν ἡ ἕνωσις.

identifica con el modelo en la forma, pero no en su naturaleza. Aquí no; aquí la naturaleza es la misma, y la diferencia radica en que el Hijo es imagen. El Hijo se diferencia, como se dirá después, en que es Hijo y en nada más; o empleando las mismas palabras de Basilio, en Dios no hay tres hipóstasis principales (τρεις ἀρχικάς ὑποστάσεις)¹⁴⁵, sino que sólo el Padre es hipóstasis principal, ya que ni es engendrado ni procede.

Cabe preguntarse si no se podría ver en el término “ἀρχή” de que habla Basilio, no sólo la naturaleza divina, sino también la Persona del Padre.

Se está hablando en este texto del acto creacional y del lugar que cada Persona divina tiene en él. Así el Padre es causa principal, el Hijo causa demiúrgica y el Espíritu Santo aparece como causa perfeccionante; pero ello no debe conducir, observa Basilio, a poner tres hipóstasis principales, ya que sólo existe un principio de los seres (ἀρχή τῶν ὄντων μία)¹⁴⁶. ¿A quién se refiere ese “ἀρχή”? Indudablemente que a todo Dios, Uno y Trino, pero no con menos verdad nos parece que hace referencia al Padre, puesto que a continuación se dice: “sólo hay un principio que crea por el Hijo y perfecciona por el Espíritu Santo (ἀρχή τῶν ὄντων μία δι’ Υἱοῦ δημιουργοῦσα καὶ τελειοῦσα ἐν Πνεύματι)¹⁴⁷. La fórmula es paralela a la citada pocas líneas antes:

145. C. XVI, 38, PG 32, 136 B.

146. Pruché (PRUCHE, o. c., 1.^a ed., p. 175, nota 2) hace notar, siguiendo a Chevalier (I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque, les relations trinitaires*, (Friburgo 1940) p. 127-141, que para Basilio el término “ἀρχή” no parece estar en la categoría de los nombres relativos, sino que designa algo absoluto, es decir, significaría la naturaleza de Dios; ahora bien, sí que tiene un valor relativo, dice, pero sólo si lo consideramos en relación a las criaturas, porque es un relativo conceptual, es un relativo atribuido a Dios en el tiempo. Sin embargo, Pruché no está tan seguro de que Basilio emplee este término para indicar exclusivamente la esencia divina. Nos parece que el brillante estudioso se ha quedado corto en este punto. Creemos que se podría ver en el término “ἀρχή” de que habla Basilio, no sólo la naturaleza divina, sino también la Persona del Padre. Este tema es muy importante porque de su correcta interpretación depende la refutación especulativa de todo el arrianismo.

Hay que señalar sin embargo, que, en la 2.^a edición de su estudio, Pruche, ha suprimido el contenido de esta nota a que aquí hacemos alusión.

147. C. XVI, 38, PG 32, 136 B.

“El Padre es causa principal, el Hijo demiúrgica y el Espíritu perfeccionante”;

pero ahora la Persona del Padre es substituída por el término “ἀρχή”. Por lo demás en el capítulo VIII, tras enumerar los bienes que el Hijo nos ha dispensado, Basilio nota que, no obstante la magnitud de esos bienes, nadie puede pensar que el Hijo es “sin principio” (ἀναρχον) ¹⁴⁸. Así que el Hijo tiene un principio, un “ἀρχή”. ¿Cuál? Parece indudable que el Padre, pues Basilio cita a continuación aquel texto de Juan “Yo vivo por el Padre” ¹⁴⁹. He aquí pues el “ἀρχή” del Hijo. Parece pues que el valor relativo del término “ἀρχή” no debe limitarse en Dios a su relación con las criaturas.

Por lo demás el tema del Hijo como imagen del Padre aflora en otros lugares del tratado, y se nos dice que es imagen del Dios invisible (εἰκὼν Θεοῦ ἀοράτου); que Dios Padre le ha sellado expresándose totalmente en El (τοῦτον ὁ Πάτερ ἐσφράγισεν ὁ Θεός, ὅλον αὐτῷ ἑαυτὸν ἐντυπώσας) ¹⁵⁰.

El Espíritu Santo por su parte, es uno como el Padre y el Hijo, y tiene con ellos una unión tan estrecha como la que guarda la unidad consigo misma (καθόσον ἔχει μὴδὲν πρὸς μονάδα) ¹⁵¹. Si separamos, dice el Santo Doctor, al Espíritu Santo del Padre y del Hijo, subordinándolo a ellos, habremos roto la unidad de Dios ¹⁵². Dios no será Dios si arrancamos al Espíritu Santo de la esfera de la Divinidad.

Difícilmente se puede decir ésto con una fuerza mayor: de tal modo está el Espíritu Santo unido con el Padre y el Hijo, una tan fuerte unión mantiene con ellos, que es imposible separarlo sin hacer desaparecer al Dios Uno y Trino. La imagen utilizada lo expresa con claridad: si sustraemos la unidad de la unidad, ésta desaparece, la realidad del número se termina; si sustraemos al Espíritu Santo del Padre y del Hijo, queda rota la unidad de Dios.

148. *Ibidem*.

149. C. VIII, 19, PG 32, 101 C.

150. C. VI, 15, PG 32, 92 A.

151. C. XVIII, 45, PG 32, 152 A.

152. *Ibidem*, 153 C.

De otra parte —insinuamos nosotros—, ¿no queda aquí afirmada la unidad numérica de la naturaleza divina? ¿No hemos dicho acaso hace unos momentos que la unidad en Dios es la unidad de naturaleza? ¿No indica acaso el ejemplo elegido ese tipo de unidad de naturaleza, es decir, la unidad numérica? Creemos decididamente que sí.

Por fin, el modo mismo de procedencia del Espíritu Santo, su ser “ἐκ τοῦ Θεοῦ” sugiere esa idea, pues el Espíritu procede como soplo de la boca de Dios (ὡς Πνεῦμα στόματος αὐτοῦ) ¹⁵³. Hemos subrayado ya la importancia de este texto a la hora de indicar el carácter indisoluble de la unión entre las tres divinas Personas; ahora queremos ver allí algo más, a saber, un indicio de la unidad numérica de la naturaleza divina. El hálito es expresión de la vida en cualquier viviente y constituye como su ser más íntimo, de modo que guarda con éste una profunda unidad: indica al mismo viviente precisamente en cuanto vivo, y no es una realidad distinta de él. Entre viviente y hábito vital existe una unión tan estrecha, que la muerte del ser vivo sólo acontece cuando éste exhala su último aliento. Si bien el hálito vital no es todo el ser, es necesario, no obstante, para que éste sea tal ser vivo, para que exista. Así pues, el Espíritu Santo, como “Πνεῦμα” del Padre, es Dios como el Padre mismo y el Hijo, y tan íntimamente unido a ellos que el separarlo haría desaparecer la Unidad y Trinidad divinas.

II. LA CUESTION DE LAS DOXOLOGIAS

1. *Explicación del sentido de la doxología basiliana*

Volviendo a las circunstancias que ocasionaron el *De Spiritu Sancto*, cabe decir que, desde el punto de vista formal, la disputa ha surgido por el empleo de un modo de glorificar a la Trinidad Beatísima, que es acusado de novedad

153. *Ibidem*, 152 B.

(Ξενιζούσαις φωναίς) ¹⁵⁴ por no aparecer en la Escritura. Hasta tal punto les resulta odiosa a los macedonios esta fórmula de Basilio que “están dispuestos a arrancarse la lengua antes de pronunciarla” ¹⁵⁵.

El Capadocio, para defender su expresión litúrgica, tratará no sólo acerca de la legitimidad de su doxología, sino también de su misma conveniencia frente a los errores de los herejes.

Recordemos que Basilio utiliza conjuntamente la doxología que glorifica al Padre con (μετά) el Hijo, a una (σύν) con el Espíritu Santo ¹⁵⁶ y aquella otra que da gloria al Padre por (διὰ) el Hijo en (ἐν) el Espíritu Santo ¹⁵⁷. La cuestión queda cifrada en los siguientes términos: ¿es igualmente lícito un modo como el otro? El problema se centra en dos partículas, con (σύν y en (ἐν).

Pues bien, contestará Basilio, dar tanta importancia a la utilización de unas u otras partículas es algo que parece completamente injustificado. ¿Por qué?

a) Porque la misma Escritura toma a menudo indistintamente una por otra, y así emplea “ἐν” por “μετά, σύν” ¹⁵⁸ e igualmente “καί” por “σύν” ¹⁵⁹. Lo que importa es no tanto el término usado cuanto lo que con él se significa; al mismo tiempo queda claro que la preposición “ἐν” no tiene un sentido peyorativo. La fórmula basiliana es por tanto próxima a la fórmula bautismal de la Escritura; porque tanto si decimos “Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo”, parafraseando Mt 28, 19, como si decimos “Gloria al Padre y al Hijo con el Espíritu Santo” el sentido no varía. La preposición “σύν” tiene la misma fuerza (ισοδυναμεῖ) que la conjunción “καί” ¹⁶⁰.

b) Si Basilio emplea el “σύν” en vez del “καί” —que es la partícula usada en la fórmula bautismal y en la Escritu-

154. C. I, 3, PG 32, 72 C.

155. C. XXV, 60, PG 32, 180 A.

156. C. I, 3, PG 32, 72 C.

157. *Ibidem*.

158. Ps 65, 13; 104, 57.

159. Ps 43, 10.

160. C. XXV, título.

ra— se debe a que es más rica en significación; en efecto, además de indicar, como hace la conjunción “καί”, la unión de los nombres (συμπλοκή τῶν ὀνομάτων), pone en bandeja un magnífico testimonio de la eterna comunión y del inseparable consorcio entre las divinas Personas ¹⁶¹. Esta es la razón, afirma Basilio, por la que los Padres se han guiado en su empleo; porque el uso de la partícula “καί” señala bien la peculiaridad de las personas, lo que en cada una hay de irreductible (τῶν ὑποστάσεων ιδιότητα) ¹⁶², pero la preposición “σύν” añade a este significado, el de unión indisoluble (ἀχώριστον τῆς κοινωνίας) ¹⁶³. esto, dice, es lo que ocurre en el lenguaje común: “Decir que Pablo y Timoteo navegaron hacia Macedonia, sólo indica que ambos realizan una acción común; mas decir que Pablo y Timoteo con-navegaron... indica no sólo una misma acción, una común acción, sino que ambos realizan una misma acción en común” ¹⁶⁴.

Por eso puede decir Basilio que el empleo del “σύν” en la glorificación destruye por completo el error sabeliano ¹⁶⁵, porque tanto el empleo del “σύν” como del “καί” habla de que se trata de tres Personas distintas, ya que cada una sigue teniendo algo que le es propio (ιδιότητα), pero la preposición “σύν” nos atestigua, además, la presencia de la unión eterna y del irrompible consorcio que se da en Dios ¹⁶⁶. Nada hay más ajeno a la doxología de Basilio que esos intervalos temporales en Dios (χρονικοῖς διαστήμασι) de los que habla la herejía sabeliana ¹⁶⁷.

161. C. XXV, 59, PG 32, 177 A-B.

162. *Ibidem*, 177 B.

163. *Ibidem*.

164. *Ibidem*.

165. Como se sabe, el sabelianismo fue una falsa manera de concebir la Trinidad que se difundió durante los siglos II y III, y según la cual no hay en Dios más que una Persona a la que llamamos Padre, Hijo y Espíritu Santo, según los distintos “modos” de manifestarse en sus relaciones personales con el mundo y con el hombre. Tales modos o denominaciones no trascienden la entidad de meros nombres, puntos de vista, formas distintas de desvelarse la única Persona de Dios frente al hombre”.— F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *Modalismo*, en *GER*, t. XVI (Madrid 1973), p. 89-91.

166. C. XXV, 59, PG 32, 177 A-B.

167. *Ibidem*, 177 C.

c) Por otra parte, si a la doxología basiliana se le niega todo derecho porque no aparece en la Escritura ¹⁶⁸, por la misma e idéntica razón debe rechazarse la doxología comúnmente admitida y que a los herejes, detractores de Basilio, resulta tan familiar como la respiración; en efecto, tampoco esta forma de glorificar aparece en la Escritura ¹⁶⁹.

d) La definitiva justificación que Basilio da para el empleo tanto de una fórmula como de la otra es que ambas aparecen en el uso de los fieles (ἐν τῇ τῶν πιστῶν χρήσει) ¹⁷⁰. La fe no queda alterada por el empleo de una u otra doxología ya que la partícula “ἐν” no tiene un sentido menos honorífico, sino que la Escritura se sirve de ella para indicar la acción del Espíritu en los hombres” ¹⁷¹.

Pero si ambas doxologías nacen de la misma confesión de fe, ¿cuál es la razón para preferir el empleo de una u otra? La explicación de Basilio es sencilla: cuando nos referimos a la gracia, dones u operación del Espíritu Santo en los hombres, entonces decimos convenientemente “ἐν”, porque tienen lugar *en* el Espíritu Santo; en efecto, esa gracia u operación del Espíritu en el cristiano puede desaparecer, no es algo que acompaña necesariamente al hombre. Pero, cuando hacemos mención de la dignidad propia (οἰκείων ἄξι(ον) del Espíritu Santo, entonces es más conforme a la piedad (εὐσεβέστερον) ¹⁷² afirmar que el Espíritu co-existe (συνεῖναι), que decir que in-siste (ἐνεῖναι) ¹⁷³; es mejor, en definitiva, usar el “σύν” cuando nos referimos a la existencia eterna y a la duración sin fin del Espíritu Santo junto al Padre y al Hijo.

Basilio tiene buen cuidado también de notar que no se trata de dos expresiones contradictorias, sino que cada una aporta un sentido peculiar en orden a la piedad (ἵδιον ἑκατέρω τὸν νοῦν εἰσφερομένη, πρὸς τὴν εὐσεβείαν) ¹⁷⁴. Así, dice, la partícula “ἐν” muestra al Espíritu en sus relaciones con

168. *Ibidem*, 176 A.

169. *Ibidem*.

170. *Ibidem*, 176 B.

171. *Ibidem*, 173 D.; C. XXVI, 65, PG 32, 185 D.

172. C. XXVI, 63, PG 32, 184 B.

173. *Ibidem*.

174. C. XXVII, 68, PG 32, 193 B.

nosotros, mientras que “ $\sigma\acute{o}\nu$ ” presenta la íntima comunión del Espíritu con Dios; ambas fórmulas pueden ser usadas, pero con ésta manifestamos la dignidad del Espíritu, mientras que con aquella resaltamos la gracia que está en nosotros ¹⁷⁵. En la doxología con la que glorificamos a la Trinidad en el Espíritu, más que confesar la divinidad del Espíritu Santo, hacemos profesión de nuestra debilidad ¹⁷⁶. Por eso, cuando somos conscientes de los dones recibidos, glorificamos a Dios Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, porque

“cuando uno encuentra en sí un don, en primer lugar se piensa en quién lo dona, luego en el que lo envía, y por fin se remonta uno a la fuente y causa de los bienes” ¹⁷⁷.

Aún lo dice Basilio de otro modo:

“La expresión $\mu\epsilon\theta'$ $\omicron\delta$ es propia del momento de la glorificación, mientras que la fórmula $\delta\iota'$ $\omicron\delta$ lo es del momento de la acción de gracias ¹⁷⁸.

Ambas fórmulas son válidas, si bien el momento de su utilización no es exactamente el mismo, y la fórmula basiliiana goza de mayor fuerza en orden a confundir el error de los herejes.

La conclusión de todo el proceso argumentativo de San Basilio aparece ahora en toda su claridad: Debemos glorificar al Espíritu Santo del mismo modo y en el mismo grado que al Padre y al Hijo, ya que tiene la misma naturaleza, está unido a ellos de modo indisoluble, y, en definitiva, es Dios como ellos; la Trinidad queda así completa dentro de la más estricta unidad.

Concluyendo, la actitud de sus adversarios parece a Basilio el colmo de la locura y de la inconsideración, ya que rehusan decir del Espíritu Santo lo que la Escritura dice de los hombres, precisamente en virtud de la operación del mismo Espíritu en nosotros. Si, una vez que hemos muerto

175. *Ibidem*, 193 B-C.

176. C. XXVI, 63, PG 32, 184 C-D.

177. C. XI, 37, PG 32, 133 D.

178. C. VII, 16, PG 32, 93 C.

a nuestros pecados y hemos resucitado, Jesucristo nos hace vivir “con” Él ¿cómo no va a estar en íntima unión con Él el Espíritu, que es aquél en quien son perdonados nuestros pecados y por el que tenemos esa nueva vida? Aquello que nosotros tenemos por la gracia del Espíritu, ¿no lo va a poseer este mismo Espíritu? Y si los santos están “con” Cristo ¿acaso no lo estará aquél por quien los santos son santificados? Y si es en el Espíritu como podemos llamar a Dios “Padre”, siendo así coherederos con el Hijo, ¿no es una insania sin sentido negar al Espíritu ese consorcio con Cristo? Y si nosotros esperamos estar siempre con Cristo, ¿será un atrevimiento afirmar la eterna comunión del Espíritu con el Hijo? ¹⁷⁹.

2. La importancia de la Tradición

Basilio no cuenta sólo con la Escritura en orden a mostrar la corrección de su modo de proceder. El apoyo de la Tradición le es especialmente útil, pues se trata de rebatir la acusación de “novedad” dirigida contra su manera de glorificar a la Trinidad. Y a este propósito nos regala con una preciosa doctrina acerca de la Tradición.

En la Iglesia, dice, existe una doctrina (δόγμα) y unas definiciones (κήρυγμα); las primeras se mantienen en una prudente reserva para evitar que los más altos misterios vengan a convertirse, por causa de la rutina, en algo despreciable, mientras que las segundas se mantienen públicamente ¹⁸⁰. Pues bien, algunas de esas doctrinas y definiciones se han recibido de la tradición de los Apóstoles (ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως) ¹⁸¹ y otras de la enseñanza de la Escritura (ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας) ¹⁸². Basilio no tiene ningún empacho en afirmar que la enseñanza escrita y

179. C. XXVIII, PG 32, 196-200.

180. C. XXVII, 66, PG 32, 189 B. Puede verse también la explicación de Pruche en la que trata de fijar el sentido de estos dos términos que son empleados por Basilio en un sentido diverso del que hoy reciben. — PRUCHE, o. c., 2.^a ed., p. 779, nota 4.

181. *Ibidem*, 188 A.

182. *Ibidem*.

la tradición oral tienen la misma fuerza en orden a la piedad (ἅπερ ἀμφοτέρω τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν) ¹⁸³.

Se trata de una afirmación de gran relieve que manifiesta el alto grado de estima en que los Padres tienen a la tradición oral; hasta tal punto es así, que no tener en cuenta y en todo su valor los usos recibidos por tradición sería desprestigiar el Evangelio, perder cosas muy convenientes y reducir, en definitiva, toda la proclamación de la fe a un nombre desnudo ¹⁸⁴. No pocos de tales usos y costumbres no aparecen en la Escritura, y aún la misma confesión de fe en el Padre, Hijo y Espíritu Santo, no consta en los libros sagrados.

Déjase ver enseguida el modelo de razonamiento que Basilio va a emplear: si no se quiere recibir más que lo que aparece en la Escritura, séa, y así tampoco se reciba mi doxología; mas si la mayor parte de los ritos en que se desarrollan los misterios son recibidos sin constar en la Escritura, entonces que se reciba también mi modo de proceder ¹⁸⁵. Y la argumentación parece impecable.

Y así puede concluir Basilio que si esta palabra —el empleo de la partícula “σύν” en la glorificación— viene de los Padres y es además tan útil para combatir el error ¿qué razón hay para no emplearla? No sólo no hay ninguna razón, sino que es una prescripción apostólica adherirse (παρὰμένειν) a las tradiciones no escritas ¹⁸⁶. Que es como si dijera: la Tradición tiene esa importancia, precisamente en razón de que es la misma Escritura quien se la ha dado. Y confirma esta aseveración con las palabras del apóstol Pablo ¹⁸⁷, en las que manda observar las tradiciones.

Una vez dicho ésto, el Capadocio no duda en afirmar que la doxología por él empleada forma parte de las tradiciones apostólicas, y nos describe “fenomenológicamente” lo que es una “παράδοσις”:

183. *Ibidem*.

184. *Ibidem*.

185. C. XXIX, 71, PG 32, 200 B.

186. *Ibidem*.

187. 2 Tes 2, 14; 1 Cor 11, 2.

“pues quienes la establecieron desde el principio, la entregaron a los que venían después, y creciendo continuamente su uso con el tiempo, la enraizaron en las iglesias por la fuerza de la costumbre”¹⁸⁸.

Es claro que su argumento de Tradición va a apoyarse en dos pruebas; una, los numerosos testigos que pueden ser aducidos a su favor; la otra, la antigüedad de esos mismos testimonios. Y la razón para seguir este método argumentativo la da el mismo Basilio:

“Porque, cuando se trata de doctrinas e instituciones eclesiásticas, aquellas que gozan de antigüedad merecen respeto y reverencia”¹⁸⁹.

Puesto que su razonamiento va a cabalgar sobre estas apoyaturas, Basilio dedica su atención a los testimonios de aquellos Padres que avalan su proceder. Por eso va a presentarnos doce autores, cuyas palabras le servirán de testigos en esta disputa. De los doce, nos ofrecerá las palabras textuales de seis de ellos, a saber: Ireneo, Clemente de Roma, Dionisio de Alejandría, Eusebio de Palestina, Orígenes, Julio el Africano; y asevera que usaron esta misma forma de glorificar a la Trinidad: Dianio de Cesarea, Dionisio de Roma, Atenógenes, Gregorio Taumaturgo, Firmiliano de Cesarea y Melecio de Antioquía. Basilio aduce además un testimonio litúrgico, la acción de gracias del Lucernario¹⁹⁰ en la que el pueblo dice: “Αἰνοῦμεν Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα Θεοῦ; una alabanza, pues, al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo que por su antigüedad deshace toda acusación de innovación que pueda hacerse a Basilio.

Por lo que se refiere a los testimonios textuales, están ante todo las palabras de Clemente: “Vive Dios y el Señor

188. C. XXIX, 71, PG 32, 200 C.

189. *Ibidem*.

190. La oración del Lucernario es un himno litúrgico del siglo II o III, que se cantaba a la puesta del sol; las palabras citadas aparecen casi textualmente en el “φῶς ἱλαρόν”. PRUCHE, o. c., 2.^a ed., p. 509, nota 4.

Jesucristo y el Espíritu Santo”: estas palabras constituirían, según Basilio, una fórmula sencilla de glorificación¹⁹¹.

Ireneo, por su parte, da al Espíritu el título de “divino” cuando trata de investigar qué significa para Pablo la expresión “hombre carnal”; acerca de ellos, Ireneo afirma que:

“esos hombres son los que se dejan llevar de sus pasiones y no tienen ningún deseo del divino Espíritu (μηδεμίαν ἔχοντας ἐπιθυμίαν θείου Πνεύματος)”¹⁹²;

y en otro lugar repite el mismo apelativo, siempre indicando al Espíritu Santo:

“No sea que, desconocedores del divino Espíritu (ἄμωιροι θείου Πνεύματος γενομένοι), no tengamos buen éxito para alcanzar el Reino de los Cielos”¹⁹³.

Dionisio de Alejandría presenta un valioso testimonio en virtud de las circunstancias que en él concurren. Sus palabras resultan a Basilio particularmente significativas. La razón del relieve que Basilio les da, es la acusación de subordinacionismo que se hizo en Roma contra Dionisio, por causa de su fe trinitaria¹⁹⁴, pues intentando huir del modalismo parece caer en una especie de subordinacionismo, ya que, al recalcar la distinción entre el Padre y el Hijo, emplea comparaciones que parecen expresar una distinción sustancial.

Dionisio se defiende contra estos ataques en su obra “Libros de refutación y apología”, donde termina con estas palabras:

“El poder al Padre y al Hijo, Señor Nuestro Jesucristo, con el Espíritu Santo, por los siglos de los siglos. Amén”.

191. C. XXIX, 72; PG 32, 201 C.—Estas palabras no aparecen en las obras que de él nos han llegado; según Pruché (PRUCHE, o. c., p. 248, nota 4) pueden pertenecer a una carta u homilía, y serían como una exclamación de fe que testimonia, al menos, la combatida coordinación de las tres divinas Personas.

192. S. IRENEUS, *Contra los herejes*, V, 8, 2; PG 7, 1.142 B-C.

193. *Ibidem*. V, 9, 3; PG 7, 1145-1146 A.

194. J. QUASTEN, *Patrología*, t. II, “BAC” (Madrid 1973) p. 415.



Tenemos así una glorificación prácticamente idéntica a la de Basilio, justamente un siglo antes¹⁹⁵. Y aún más; Dionisio afirma haber recibido esta fórmula de glorificación de quienes le precedieron; y la ha recibido como algo tipificado y normativo, como “τύπον καὶ κανόνα”¹⁹⁶. Se trata, pues, de una fórmula estereotipada que se transmite de generación en generación; así que su misma antigüedad está plenamente justificada.

También el testimonio de Orígenes guarda para Basilio un gran valor, ya que la forma de expresarse de aquél se debe no tanto a sus propias ideas acerca del Espíritu Santo —que no son del todo acertadas (οὐδὲ πᾶντο ὀγίεις ὑπολήψεις)¹⁹⁷—, cuanto a la fuerza de la costumbre (τῆς συνηθείας τὸ ἰσχυρόν διωποούμενος)¹⁹⁸. Y es en virtud de esta costumbre como habla Orígenes de la Divinidad de la adorable Trinidad¹⁹⁹ y de la divinidad del Espíritu Santo²⁰⁰.

Julio el Africano²⁰¹ ofrece un paralelismo sorprendente con el modo de proceder de Basilio. Su acción de gracias va precedida por la indicación de que las palabras que a continuación se citan como acción de gracias constituyen una “medida” (μέτρον) —recuérdese el testimonio de Dionisio—, y señala expresamente que su doxología está en estrecha dependencia de la fe, pues “no ignoramos, dice, la gracia de la fe”²⁰²; tras este preámbulo lleno de interés, nos ofrece su acción de gracias:

“Damos gracias al Padre que nos hizo entrega de sus criaturas, al Salvador del Universo, nuestro Señor Je-

195. Dionisio de Alejandría es discípulo de Orígenes y jefe de la Escuela de Alejandría en el 265. —QUASTEN, o. c., p. 412-413.

196. DIONISIUS ALEXANDRINUS, *Libro de la acusación y apología*, fragm. 18; PG 5, 128 B.

197. C. XXIX, 73, PG 32, 204 B.

198. *Ibidem*, 204 B.

199. ORÍGENES, *Comentario de la Carta a los Romanos*, III, 8; PG 14, 949 C.

200. ORÍGENES, *Comentario al Evangelio de San Juan*, VI, PG 14, 257 A.

201. Muere en el año 240. —QUASTEN, o. c., p. 244.

202. Vid. C. XXVII, 67, PG 32, 193 A-B.

sucrismo, al cual la gloria y majestad con (σύν) el Espíritu Santo”²⁰³.

Por último, Eusebio²⁰⁴ de Palestina nos da testimonio de una invocación a la Trinidad, formulada en los siguientes términos:

“Invocando al Dios santo de los profetas, autor de la luz, por medio de nuestro Salvador, en unión del Espíritu Santo (σύν ἁγίῳ Πνεύματι)”²⁰⁵.

Queda, pues, de manifiesto —concluye Basilio— que la utilización de la partícula “σύν” para indicar al Espíritu, no es algo nuevo.

Ya hemos dicho que Basilio cita como testigos también a otros, pero no nos presenta sus palabras. Además asevera con firmeza que su modo de glorificar es propio de regiones enteras, regiones cuya lengua no permite alabar a la Trinidad sino con la utilización de la partícula “καί”. Este es el caso, dice, de Mesopotamia y de la misma Capadocia²⁰⁶.

Por lo que toca a los usos de Occidente, Basilio no se detiene ni un momento, puesto que esta palabra es venerada por doquier”²⁰⁷.

Queda, pues, zanjada la cuestión de una manera definitiva; la doxología basiliana no puede, en modo alguno, ser acusada de novedad. La expresión “σύν” acompañando a la Tercera Persona de la Trinidad Beatísima es algo:

- a) amadísimo por los santos;
- b) confirmado por el uso más antiguo, tal como se ha podido ver;
- c) empleado en la Iglesia desde el anuncio mismo del Evangelio;

203. C. XXIX, 73, PG 32, 204 C.

204. Eusebio nace en el 263 y muere el 340. — QUASTEN, o. c., p. 345.

205. Frase que aparecía en su obra *Dificultades contra la poligamia* que no ha llegado a nosotros. Sólomente conocemos el título y esta frase, gracias a San Basilio.

206. C. XXIX, 74, PG 32, 208 B-C.

207. *Ibidem*, 208 C.

- d) y con un sentido plenamente acorde con la piedad y la religión ²⁰⁸.

Toda la doctrina sobre el Espíritu Santo, que San Basilio nos ofrece en este tratado, queda así comprendida por una afirmación que se repite al comienzo y final de la obra, a saber, que no se puede decir de ninguna manera que el gran Capadocio sea un hombre amante de novedades.

“¿De donde, pues, eso que afirman de que soy un inventor y artífice de palabras nuevas, si puedo presentar, como defensores y guías de esta expresión a naciones y ciudades enteras, a una costumbre que va más allá de la memoria de cualquier hombre, y aún a varones que son como columnas de la Iglesia y preclaros por su ciencia y por la fuerza del Espíritu?”
“¿Cómo yo, siendo de ayer, puedo ser el iniciador y el inventor de una costumbre tan antigua?” ²⁰⁹.

La alabanza al Espíritu Santo, juntamente con el Padre y el Hijo, no es algo introducido subrepticamente por Basilio; él se apoya en una tradición que viene de los Apóstoles y en última instancia del Señor. Si el mismo Jesucristo llena de honor al Espíritu, asociándolo al Padre y a El mismo en el mandato y fórmula bautismal, los cristianos no tenemos sino hacer lo que el mismo Hijo de Dios realizó.

La razón de este modo de proceder hemos de buscarla en la posesión que el Espíritu Santo tiene de la misma y única naturaleza divina; en su esencia infinitamente superior a todas las demás criaturas, incluyendo las más excelsas; en su unión inseparable con el Padre y el Hijo; en su existencia eterna, antes de todos los siglos; en definitiva, y por decirlo de una vez, en que el Espíritu Santo es Dios, tal como el Padre y el Hijo.

Si Basilio no lo afirma explícitamente en ningún momento del Tratado no se debe a un error en la fe, sino a las tremendas circunstancias por las que la Iglesia pasa-

208. *Ibidem*, 209 A. — Nótese una vez más la importancia que para San Basilio reviste la piedad, como norma de la fe.

209. C. XXIX, 74, PG 32, 208 C.

ba en aquellos momentos. Pero, fuera de esa afirmación tajante que se echa de menos, el gran Capadocio no hubiera podido asentar tal doctrina con una mayor claridad. Su labor se verá coronada, unos pocos años después, por el solemne magisterio del Concilio I de Constantinopla.

CONCLUSIONES

Trataremos de resumir lo que llevamos dicho hasta ahora:

El *Liber de Spiritu Sancto* de San Basilio, aunque tenga un origen circunstancial —la justificación de la doxología empleada por el Capadocio en su Iglesia de Cesarea—, nos ofrece, sin embargo, una cumplida doctrina acerca de la divinidad del Espíritu Santo; Basilio se convierte con este tratado en un eslabón muy importante en la historia de la teología pneumatológica.

Además si bien es cierto que Basilio nunca dice literalmente que el Espíritu Santo es Dios —recuérdese la economía basiliiana—, es éste, sin embargo, el punto que, como una línea de fuerza, recorre de arriba abajo la obra de nuestro autor.

Los textos principales de la Sagrada Escritura en los que se apoya Basilio para su tratamiento del tema son los siguientes: Mt 28, 19; Joh 14, 17; Act 5, 9; 16, 38; 1 Cor 6, 19; 12, 4-11; 14, 25; 2 Cor 3, 14-18; 1 Tes 3, 12-13; 2 Tes 3, 5; Sap 1, 7; Ps 138, 7.

El Espíritu Santo es Dios como el Padre y el Hijo, porque tiene la misma naturaleza que ellos, de modo que se puede decir, sin temor, que el Espíritu Santo es divino por naturaleza, ya que nadie puede deificar a otros si él mismo no es Dios. Por tanto, no se trata aquí de una unión moral entre las Personas divinas, sino de una unión tan íntima que hace que las tres Personas tengan la misma e idéntica naturaleza.



Que el Espíritu Santo es Dios lo prueba el hecho de que, en la Sagrada Escritura, tanto los nombres como las propiedades y las obras que se atribuyen al Espíritu, son comunes también al Padre y al Hijo: como éstos, el divino Espíritu es santo y bueno por esencia; es eterno; los milagros se operan con su virtud, etc.

La tercera Persona mantiene una unión indisoluble con el Padre y el Hijo, y con ellos completa la Santísima Trinidad, de modo que, si arrancamos al Espíritu Santo del seno de la Trinidad, quedará destruída tanto la unidad de naturaleza como la Trinidad de Personas.

Pasando a describir el misterio mediante analogías, Basilio afirma que la unión del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo es tan íntima como la que mantiene el espíritu del hombre con el hombre mismo; y que la unión existente entre ellos es tan inseparable como la que mantienen la luz, la imagen y el arquetipo.

La unidad de la naturaleza divina no es solamente específica sino que nos parece estar afirmada también por Basilio, la unidad numérica, y, al mismo tiempo, dentro de la unidad, premanecen las propiedades y características de las tres divinas Personas.

La tercera Persona procede, como el Hijo, del Padre; pero mientras el Verbo procede por generación, el Espíritu Santo procede como hálito de la boca del Padre. Basilio da en este punto un paso importante en la teología trinitaria y servirá de fundamento para la especulación posterior.

Basilio, para apoyar su doxología, destaca vigorosamente la unión que existe entre la liturgia —dentro de la cual se opera nuestra salvación, principalmente por medio de los sacramentos—, la fe y la alabanza que se tributa a Dios, Uno y Trino. El orden que es conforme a la piedad es como sigue: primero Dios y su obra salvadora; después, la fe en Dios y en la salvación que realiza en nosotros, y, por último, la alabanza de acción de gracias.

El Capadocio afirma que fe y sacramentos son dos realidades que están inseparablemente unidas, de modo que la fe se perfecciona por el sacramento y éste se funda, a su vez, en la fe.

Basilio asevera con firmeza que la enseñanza escrita y la tradición no escrita tienen la misma importancia en orden a la piedad. Así, despreciar la tradición no escrita, sería reducir la proclamación de la fe a un puro nombre y significaría un desprecio del Evangelio.

Basilio describe una tradición apostólica como aquella enseñanza que, establecida desde el principio y entregada sucesivamente, se arraiga en las Iglesias por el uso y la fuerza de la costumbre.

Con todo ello, Basilio afirma que su forma de alabar a la Santísima Trinidad a través del uso del "meta" y del "syn" pertenece a la tradición apostólica. Además, esta fórmula tiene una virtualidad peculiar para desentrañar el error de los sabelianos, ya que, amén de señalar la Trinidad de las Personas, indica, igualmente, la unión eterna y el irrompible consorcio que se da entre ellas.

DE SPIRITUS SANCTI DIVINITATE APUD SANCTUM BASILIUM

(Summarium)

Fides in Spiritum Sanctum, quae per tria saecula priora pacifice ab Ecclesia possidebatur, in magnum discrimen saeculo IV adducta est: haeresis enim Arianorum, in Concilio Nicaeno damnata, adversus Tertiam Sanctae Trinitatis Personam impetum coniecit, divinam ipsius indolem negans eamque in ordinem creaturarum redigens.

Summa totius Ecclesiae fidei laesa, eorum illico actio, qui tunc temporis catholicam orthodoxiam tenuerunt, subsecuta est. In quibus Basilius Magnus adeo excellit ut Constantino-politani Concilii sententia, paulo post elaborata, in Cappadociae doctrinam radices immittat.

Cum Basilii modus in glorificanda liturgice Trinitate controversiam movisset, Doctor Tractatus de Spiritu Sancto confecit, in quo rectam de Sancti Spiritus divinitate sententiam



enucleavit. Est ergo huiusmodi liber prima Theologia Pneumatica ex proposito conscripta, eiusque momentum in Historia Theologiae maximum reputandum.

Christo iubente, apud Sacram Scripturam, confertur baptismus in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Eadem nomina eademque operationes Spiritui ac reliquis duabus divinis Personis tribuuntur. Horum omnium consideratio Basilium ad asserendam naturae “koinonian” in gremio Trinitatis ducit, adeo ut dissociatio Spiritus a societate Patris et Filii primi christiani dogmatis sensum vacuum reddat.

Peculiare quidem ac difficile Ecclesiae coevae tempus Basilium prohibuit quominus mentem suam palam detegeret, ne causas discordiae multiplicaret; ideoque, ad divinarum Personarum consubstantialitatem demonstrandam, terminum praesertim “homótimos” pro nicaeno “homooúsios” usurpavit; hunc tamen illum referre per totum librum patet.

Tandem, divinae naturae unitas eiusmodi est ut —quamquam fortasse haud scienter, cum non sit haec quaestio proposita— ea quam vocamus divinae naturae unitatem numericam Basilii doctrinae supponi videatur.

Basilius, argumentum de divinitate Spiritus absolvens, suum agendi modum in Ecclesiae Traditionem radices immittere statuit.

THE DIVINITY OF THE HOLY SPIRIT ACCORDING TO ST. BASIL

José María Yanguas

The faith in the Holy Spirit, pacifically possessed during the first three centuries of the Church life, was seriously questioned in the fourth century; the arrian heresy, condemned in the Council of Nicea, directed its attacks against the Third Person of the Holy Trinity, by denying His divine nature and placing Him on the same level as the creatures.

We observe the prompt reaction of those who maintained upright the catholic orthodoxy as the faith of the Church



is hurt in one of its essential truths. Basil the Great plays over these years such an important role that the doctrine stated by the Council of Constantinople some years after, has its roots in the thought of the Capadocian.

Availing himself of the controversy aroused by his liturgy on the Trinity, the Holy Doctor wrote his Treatise on the Holy Spirit where he exposes in an accomplished way the right doctrine of the divinity of the Holy Spirit; the book is the first formal treatise on pneumatic theology and comes up to be a key chapter in the History of Theology.

The decisive fact that the Holy Scripture mentions the Father, the Son and the Holy Spirit in the baptismal command given by the Lord to the Apostles, and the evident datum that the names as well as the operations attributed to the Holy Spirit are common to the other Divine Persons, caused Basil to affirm the "koinonia" of the nature in the center of the Trinity; the separation of the Holy Spirit from the Father and the Son would amount to emptying out the meaning of the first of the christian dogmas.

The peculiar and difficult circumstances in which the Church found itself in those moments, prevented Basil from speaking his mind distinctly, not to increase division; for this reason, he principally used the term "homótimos" instead of the nicene word "homoousios". The close connection, however, of "homótimos" to "homoousios" is noticeable all throughout his work.

Finally, the unity of divine nature is of such kind that all seems to imply that in Basil's mind —although perhaps in an unconscious manner, since this is not the question to be discussed— the idea of what we call numerical unity of divine nature is present.

Basil completes his reasoning in behalf of the divinity of the Third Person, affirming that his way of proceeding finds its roots in the Tradition of the Catholic Church.